Univ. Prof. Dr. Josef WEISMAYER

NADA U DOVRŠENJE

Zagreb, 1985.

N A D A U D O V R Š E N J E

Ovo poglavlje dogmatske teologije obično se naziva "O posljednjim stvarima" (Eshatologija). Ali ovdje nije riječ o "stvarima", nego o zbilji koja je na crti svih vjerničkih razmišljanja:

+ Bog hoće zajedništvo s ovim našim čovječanstvom; Bog izvodi to zajedništvo u povijesti spasenja. U Eshatologiji se stoga to konačno zajedništvo s "Bogom za nas", koje je cilj svega njegova djelovanja, izričito uzima u razmatranje.

+ Zajedništvo s Bogom znači, u konačnosti, Božje samopriopćenje ovom našem čovječanstvu - po njegovu Sinu Isusu Kristu u Duhu svetome. To je zajedništvo "posljednja stvar".

+ Bog je ovaj naš svijet pozvao u postojanje imajući na umu to zajedništvo. Stvaranje nalazi svoje dovršenje u tom zajedništvu u kojem se očituje slava djece Božje.

+ Pojedini je čovjek i kao stvorenje i kao grešnik iskusio da se Bog okrenuo k njemu, da ga Bog zove u zajedništvo. Eshatologija treba porazmisliti što za tog pojedinca znači ono konačno zajedništvo.

Crte svih tema i područja povijesti Boga s njegovim čovječanstvom usmjerene su na onu konačnost u kojoj će Bog, u odnosu na stvorenje, biti sve u svemu.

U narednim razmišljanjima trebaju se - nakon povijesnog pregleda težišnih točaka teološke eshatologije - uočiti neke osnovne crte i temeljni pravci govora u dovršenju (1).

Starozavjetna očekivanja u odnosu na budućnost i ispunjenje tih očekivanja u Isusu Kristu jesu mjerilo, po kojem se trebaju prosuđivati svi eshatološki izričaji (2).

Na temelju tog sveobuhvatnog pogleda može se postaviti pitanje o individualnoj budućnosti (3) i pitanje o budućnosti svijeta i čovječanstva (4).

1. OSNOVNI OBRISI KRŠĆANSKE ESHATOLOGIJE

1.1. Dogmatski i teološkopovijesni pregled

Francuski povijesnik dogmi Henri Rondet S.I. točno primjećuje da je povijest Eshatologije stalni dijalog između dvije tendencije koje se nalaze zajedno već u rano doba kršćanstva:

a) tendencije judaiziranja, koja postavlja naglasak na iščekivanje uskrsnuća mrtvih na koncu vremena pa stoga jače misli na zajedništvo i svijet, i

b) tendencije heleniziranja, koja stavlja naglasak na individualnu besmrtnost duše i na izlazak iz ovog svijeta pa zato misli više individualistički i na crti bježanja od svijeta.

1.1.1 Eshatologija u starokršćansko doba

1.1.1.1 Prva dva stoljeća kršćanstva karakterizira slabljenje iščekivanja skorog završetka svijeta. Nasuprot nekršćanskoj okolini ističe se očekivanje uskrsnuća mrtvih, pri čemu se naglašava istovjetnost uskrslog tijela s našim zemaljskim tijelom.

Nije nevažna jedna pojedinost u gledanjima te epohe, a taj je tzv. hilijazam ili milenarizam: u povezanosti s predodžbama židovske apokaliptičke literature očekivalo se je, na temelju Otk 20,1-6, tisućgodišnje zemaljsko kraljevanje Mesije s njegovim izabranicima prije konačnog suda svijetu. Ta je predodžba imala značajne zastupnike (npr. Ireneja iz Lyona) i zapravo je nadvladana tek s Augustinom, kada je on (nadovezujući se na Tyconius-ov komentar Otkrivenja) tisuću godina protumačio kao vrijeme Crkve.

1.1.1.2 Od kraja 2. st. pa do završetka 4. st. mogu se uočiti u Eshatologiji različiti razvoji:

a) Kod Hipolita (+ oko 235.) i Tertulijana (+ oko 223/25.) nailazimo ponajprije na predodžbu o različitim onostranim "prostorima", gdje umrli moraju čekati.

b) Kod Origena (+ 251.) po prvi put susrećemo razumijevanje za drugačijost uskrslog tijela. On je, zatim, uvjeren da "vatra" suda ima učinak očišćavanja i da "gori" u savjesti. Po Origenu paklenske kazne nisu vječne i stoga on ne isključuje konačno pomirenje svega, pa i osuđenih i demona.

1.1.1.3 Kasnija otačka teologija morala se suočiti s tom baštinom.

a) Origenove su tvrdnje osobito u Istočnoj Crkvi bile zapaljiv materijal. Učenje o "apokatastasis panton" (o obnovi svih stvari, sveopćem pomirenju), koje je bilo isto što i nijekanje vječnosti pakla, bilo je osuđeno na različite načine: izričito u 9. kanonu Carigradske sinode god. 543. (DS 411), uključno pri sveobuhvatnoj osudi Origena kao heretika na 2. Carigradskom Saboru god. 553. i na Lateranskoj Sinodi god. 649.

S obzirom na pitanje o uskrslom tijelu vrijedi spomenuti formulaciju Cirila Jeruzalemskog (+ 386.): bit će ovo tijelo ali ne ovako učinjeno.

b) U Zapadnoj Crkvi smjerove razvoja eshatologije određuju osobito Augustin i Grgur Veliki. Upadno je da i dalje traju predodžbe o hadu (podzemlju): Augustin (+ 430.) npr. misli da će umrli - s izuzetkom mučenikâ - tek na kraju vremena

nakon suda biti dionici blaženog zajedništva s Bogom; i Grgur (+ 604.) uči da umrli u onostranosti čekaju (u hadu), a osim toga jako naglašava zbilju onostrane vatre.

1.1.2 Eshatologija u srednjem vijeku

1.1.2.1. U tom vremenskom razdoblju teologija je samo preuzela i sistematizirala patrističku baštinu, osobito baštinu Augustina i Grgura Velikoga. Osobiti je interes pobuđivalo pitanje o realitetu uskrslog tijela. Onostrani su "prostori" (receptacula) dovedeni u red i raspoređeni: nebo i pakao; čistilište; limb otaca (tj. mjesto predkršćanskih pravednika) i limb djece (tj. mjesto nekrštene djece). S vremena na vrijeme u Srednjem vijeku ponovno cvjeta apokaliptika, a tako i jako naglašavanje konačnog suda i Božje pravednosti.

1.1.2.2 Izvanredno crkveno učiteljstvo moralo se baviti pojedinim pitanjima:

a) Tvrdnju da u onostranosti postoji vrijeme čekanja za blaženike sve do završetka vremena zastupao je Ivan XXII u nekim svojim propovijedima koncem 1331. i početkom 1332. god., iako je izgledalo da je to mišljenje u to vrijeme već bilo teološki nadvladano. To tradicionalno učenje izazvalo je sukobljavanja te se je papa 3. I. 1334. izjasnio spremnim da opozove svoje mišljenje; stvarno je taj opoziv učinio na samrtnoj postelji. Njegov nasljednik Benedikt XII., koji se tim pitanjem bavio u jednom svom teološkom djelu još prije nego li je izabran za papu, pojasnio je u buli "Benedictus Deus" od 29. I. 1336. da blaženici odmah poslije smrti i čišćenja postižu blaženo gledanje Boga (DS 1000).

b) Rasprave s Istočnom Crkvom na 2. Lionskom saboru (1274.) i na Florentinskom Saboru (1439.) morale su se pozabaviti učenjem o mjestu čišćenja, i to zato jer je Istočna Crkva i dalje zastupala otačko mišljenje o hadu kao mjestu čekanja pa stoga odbacivala mogućnost čišćenja u onostranosti (usp. DS 856-859 i 1304-1306).

1.1.3 Novi vijek

1.1.3.1 Mnogim teolozima Reformacije su neka gledanja predanog naučavanja o posljednjim stvarima postala problematična zbog radikalnog načela o "samom Pismu" (sola Scriptura) i zbog kristocentričnog misaonog strujanja. To osobito vrijedi za nauk o čistilištu, koji se je povezivao s oprostima.

Radi toga se je Tridentinski Sabor morao pozabaviti tom tematikom na svom 25. zasjedanju od 3. 12. 1563. (usp. DS 1820.).

1.1.3.2 S početkom Novog vijeka postavljala su se katoličkoj teologiji i druga pitanja:

Do tada neosporeno lokaliziranje eshatoloških mjesta moralo je biti podvrgnuto preispitivanju zbog nove slike o svijetu. Ponovno su se spomenuli Ivana Zlatoustog (+ 407.), koji je opominjao: ne treba se toliko pitati gdje je pakao nego radije brinuti se da se onamo ne dođe.

I pitanje o realitetu vatre pakla postalo je predmet rasprava. Dominikanski je teolog Ambrozije Catharinus (+1553.) sa svojim mišljenjem, da "vatru" ipak treba shvaćati u prenesenom smislu, naišao na određene poteškoće.

1.1.3.3 Evangelička se teologija u Novom vijeku oblikovala pod jakim utjecajem novovijekih duhovnih strujanja. Dok se "protestantska ortodoksija" (tj. evangelička teologija do kraja 17. st.) još kretala u okvirima skolastičko-starokršćanske eshatologije, dotle je vrijeme prosvjetiteljstva stavilo nove naglaske: "sud" se događa u savjesti; sva je težina stavljena na "besmrtnost duše". Općenito vlada tendencija da se eshatologija pounutrašnji i tako svede na ovostranost. Za njemački su idealizam i liberalnu teologiju 19. st. stoga "posljednje stvari" postale posljednje i po rangu; u isto vrijeme naglašava se "beskrajna vrijednost" čovječje duše.

U materijalizmu se ipak čuje novi ton: Feuerbach vidi u vjeri u besmrtnost i u vječni život projekciju želje; Marx u kršćanskoj eshatologiji gleda iluziju koja ima za cilj utješiti ljude boljom onostranošću da ih odvrati od zauzimanja za sadašnji trenutak.

1.1.4 Glavni smjerovi u suvremenoj eshatologiji

1.1.4.1 Da li se pod eshatologijom podrazumjeva nešto što je vremenski buduće ili nešto sadašnje? To je pitanje u evangeličkoj teologiji naišlo na različite odgovore:

a) Eshatologija Karla Barth-a (+ 1968.) i Paula Tillich-a (+ 1965.) mogla bi se nazvati prezentsko-transcendentalna: eshatologija nije nešto na koncu vremena nego nešto prisutno svakom vremenu što se događa "u svakom trenutku".

b) Drukčija je egzistencijalna prezentska eshatologija Rudolfa Bultmann-a (+ 1976.), koja se pokazuje i kod Gerharda Ebeling-a i Ernsta Fuchs-a: kršćanin ima eshatološku egzistenciju jer je već sada "novi stvor" (2 Kor 5,17); budućnost je događaj Božje prisutnosti koja će sve nanovo oblikovati.

c) Na koncu su Francis Buri i Marin Werner u naše vrijeme ponovno oživjeli tzv. konsekventu eshatologiju Johannesa Weiss-a (+ 1914.) i Alberta Schweitzer-a (+ 1965.): budući da se nije dogodio skori završetak svijeta, koji su očekivali Isus i rana Crkva, postaje jasno da je suvišan svaki izričaj o individualnom i univerzalnom dovršenju; preostaje "obrazac o osobitoj mogućnosti smisla postojanja ako se stoji u strahopočitanju pred tajnom stvorenja" (Buri).

1.1.4.2 Katolička se teologija odlučno pobrinula da se eshatološki izričaji svedu na bitno:

a) Značajna je međa u razvitku eshatologije u katoličkim krugovima napis Hans Urs von Balthasar-a "Umrisse der Eschatologie" (Obrisi eshatologije), koji se je pojavio u skupnom djelu "Fragen der Theologie heute" (Pitanja današnje teologije) god. 1957. (Benzinger Verlag, Einsiedeln). U tom napisu autor govori o kristološkoj "redukciji", iz koje je trebalo doći do "ekspanzije" eshatoloških izričaja.

b) Predavanje Karla Rahner-a "Theologische Prinzipien der Hermeneutik eshatologischer Aussagen" (Teološka načela hermeneutike eshatoloških izričaja), održano 1960. god. na Bonskom Sveučilištu, ponudilo je također jasne crte za obradu eshatologije u cjelini sustavne teologije.

1.1.4.3 Polazišta antropologije i unutarsvjetske budućnosti:

a) Antropološka je sastavnica jedan čimbenik tumačenja. Nju je osobito jako razradila evangelička teologija, što je kasnije i katolička teologija prihvatila kao problem. Ukratko se ta sastavnica može svesti na obrazac: besmrtnost duše i/ili uskrsnuće mrtvih.

b) Nadalje, baš posljednjih se godina osjetila sve jasnija napetost između eshatološke nade u budućnost i, s druge strane, očekivanja budućnosti i planiranja budućnosti. Koji filozofski, društvenoznanstveni odnos postoji između imanentne, zemaljske budućnosti i apsolutne budućnosti (kojoj se tek nadamo)?

1.2 Načela za naš govor o nadi u dovršenje

Pogled na povijesni razvoj eshatoloških izričaja upozorio je na različite moguće naglaske. Ujedno su postale vidljive jednostranosti pa ih se treba kloniti. Iz svega toga mogu se izreći ova načela za naše eshatološke izričaje.

1.2.1 Bog je u Isusu Kristu "posljednja stvar"

U eshatološkom govoru nije riječ toliko o mjesnim izričajima nego, konačno, o izričajima koji izrazuju zajedništvo s Bogom u i po Isusu Kristu. Tako se izražava Hans Urs von Balthasar (oslanjajući se na Augustina): "Bog je 'posljednja stvar' stvorenja. On je, ako je dostignut, nebo; ako izgubljen, pakao; kao ispitivač, sud; kao onaj koji čisti, čistilišna vatra. On je onaj na kome ograničeno umire i po kome stvorenje njemu, u njemu uskrsava. Ali On je to onako kako je okrenut svijetu, naime u svome Sinu Isusu Kristu, koji je Božja objava i time uključni sadržaj 'posljednje stvari'".

Slično se izražava i Karl Rahner: za njega je vrelo eshatoloških izričaja "vjera u Logosovo utjelovljenje, u Kristovu smrt i uskrsnuće kao povijesne događaje, koji su trajni, konačni i nenadmašivi jer se je u njima sam Bog svijetu potpuno pa zbog toga nenadmašivo priopćio". Stoga je Krist "hermeneutsko načelo svakog eshatološkog govora; što se ne može shvatiti i pročitati kao kristološki izričaj, nije ni eshatološki izričaj, nego gatanje i apokaliptika..."

1.2.2 Eshatološki izričaji odnose se na budućnost

U kršćanskom poimanju vjere postoji eshatologija, koja u pravom smislu označuje nešto buduće, nešto što se u običnom smislu riječi još nije dogodilo. Stoga nije primjereno ono tumačenje izričaja Svetoga pisma koje te izričaje tumači u smislu samo već sadašnjeg i dogođenog opredjeljivanja.

Ipak u isto vrijeme treba reći da nije ispravno čisto apokaliptičko poimanje: eshatologija nije nikakva unaprijed sastavljena reportaža nekoga koji pribiva budućem događaju.

Nasuprot tomu treba držati da Bog nije ljudima objavio dan dovršenja, a to znači više nego li faktičko neznanje u nekoj vremenskoj točki: u konačnici, ono eshatološko počiva na neshvatljivoj tajni Boga, čime se, u konačnici, ne da raspolagati.

1.2.3 Eshatološki izričaji govore iz sadašnjosti spasenja

U eshatološkim se izričajima govori o onoj budućnosti koja, po neshvatljivom Bogu u Isusu Kristu, može i treba biti dovršenje svega čovjeka. Riječ je o objavljenju i dovršenju onog spasenja koje je čovjeku i čovječanstvu u Isusu Kristu Bog u vjeri već obećao. "Kršćanska antropologija i kršćanska eshatologija u konačnici je kristologija" (K. Rahner).

Na toj crti leži razlika između eshatoloških i apokaliptičkih izričaja: "Biblijska se eshatologija mora uvijek čitati kao izričaj od sadašnjosti već očitovane prema istinskoj budućnosti, a ne kao izričaj od neke anticipirane budućnosti prema sadašnjosti. Izričaj iz sadašnjosti prema budućnosti je eshatologija, a govor iz budućnosti u sadašnjost je apokaliptika" (K. Rahner).

1.2.4 Eshatologija govori o dovršenju svega čovjeka u Kristu

Eshatološki izričaji - ako polaze od sadašnjosti spasenja u Kristu - treba da pokažu dovršenje čovjeka kao tjelesno-duhovne cjeline.

Osim toga, ide se za tim da se ozbiljno uzme uvijek otvorena budućnost čovjeka u njegovoj povijesnosti. "Stoga ispravan eshatološki govor mora isključiti kako sigurno znanje o univerzalnoj apokatastazi i o sigurnom spasenju pojedinog čovjeka prije njegove smrti tako i sigurno znanje o nekoj sigurnoj propasti" (K. Rahner).

1.2.5 Eshatologija mora uključiti ljudske nade o budućnosti

Baš su u posljednjim stoljećima išli jedno mimo drugoga ljudska očekivanja i planiranje budućnosti i, s druge strane, teološka nada u budućnost. Ali ako se teološki ozbiljno uzme da je sveukupna povijest usmjerena prema konačnom završetku i da sve povijesno u ovom vremenu ostaje dvoznačno i da ljudska povijest uvijek znači i iskušenje, ali i da je uvijek obavijena Božjom ljubavlju u Isusu Kristu, tada mora doći do uzajamnog djelovanja nade u apsolutnu budućnost i učinkovitosti unutarsvjetske budućnosti: kršćanska će nada u dovršenje upućivati na svoja zemaljska pred-ostvarenja; nada u budućnost spasenja očuvat će unutarsvjetsko očekivanje budućnosti od krivih apsolutiziranja, odnosno oslobađat će ga od njih.

2. OČEKIVANJE BUDUĆNOSTI I POVIJEST SPASENJA

2.1 Izraelov put u budućnost koju Bog obećava

Osebujni i uvijek novi susret s Bogom ima presudno značenje za Izraelov postanak, izabranje i povijesni hod. Izrael ponovno i ponovno dobiva obećanje, a ispunjenje opet samo iznad sebe upućuje na novo obećanje. Put prema eshatološkom cilju događa se postupno:

a) Prvi je pogled u budućnost obećanje potomstva i obećanje sveopćega blagoslova danog Abrahamu (Post 12,2sl), konkretiziranog u obećanju "zemlje kojom teče med i mlijeko" (Izl 3,8). Kasnije se to obećanje proširuje (Post 49,8-12; Br 23sl; Pnz 33, 13--17). Na toj crti leži i osiguranje stalnosti davidovske monarhije (2 Sam 7,16).

U tom razdoblju povijesti spasenja na budućnost se gleda kao na harmoničku krunu prošlosti i sadašnjosti i ne očekuje se neki lom ili neki spektakularni obrat.

b) Međutim, proroci navješćuju jedan takav lom i razvijaju misao o Jahvinu Danu kao o dana u koji će, kako se Izrael sa sigurnošću nada, njegovi neprijatelji biti suđeni, a on sam postići neku nacionalnu nadmoć. U Am 5,18-20 se pokazuje da su takve misli iluzorne; u isto vrijeme prorok proširuje uski nacionalistički obzor i upućuje na sveopće gledanje.

c) Očekivanje budućnosti u vrijeme velikih proroka naziva se "protoeshatološko razdoblje" (tako Vriezen). Izaija očekuje konačno spasenje u nekom obratu na koncu vremena, obratu koji će izvesti mesijanski posrednik spasenja (Iz 7-12); i Izael i poganski narodi bit će podvrgnuti sudu kada će biti podignut neki "sveti ostatak" (Iz 4,3; 6,13; 11,11; 37,31sl i dr.).

d) Očekivanje spasenja poprima nov oblik nakon političke propasti i Izraelova kraljevstva (god. 722.) i Judina kraljevstva (god. 586.): Bog će narodu pokloniti neko novo narodno postojanje

(Ez 36sl), sklopit će novi Savez s narodom (Jr 31,31-34; Ez 36,24-28). Osobito Deutero-Izaija (pogl. 40-55) očekuje spašenu budućnost kao sveobuhvatnu potpunu promjenu čovjeka i stvari (41,20; 44,24; 48,6sl; 51,9-11).

e) Ovaj razvoj nade u budućnost postiže novi pomak na "transcendentalno-eshatološku" razinu (Vriezen). Jl 4,9-17; Ez 38s; Zah 13,7ssl govore o nekoj posljednjoj borbi prije očekivanog spasenja, a to znači: eshatološko dovršenje nije neki iznenadni mirni povratak u raj (zemaljski), nego je riječ o smislu i cilju povijesti uopće, a ne samo Izraelove.

f) Time se događa prijelaz prema apokaliptičkom obilježju eshatološkog očekivanja, kako to dolazi do izražaja kod Daniela. Ono što tek nadolazi predočava se različitim opisima, kao neka unaprijed sastavljena reportaža. Put je k tom kraju unaprijed određen: svaku je povijest i sve događaje Bog unaprijed odredio; između "ovog svijeta" ("ovog eona") i "nadolazećeg svijeta" ("nadolazećeg eona") postoji velika različitost.

Taj apokaliptički ugođaj dolazi do riječi osobito u Iz 24-27, a tako i u "međuzavjetnoj literaturi" (npr., Henohova knjiga, Ezrina knjiga, Baruhova apokalipsa).

Iz rečenoga proizlazi da se je starozavjetna eshatologija razvijala od unutarpovijesnog očekivanja budućnosti k očekivanju koje nadilazi ovaj svijet, a što može izvesti samo Bog.

2.2 Isus Krist kao Božji konačni dolazak

Temeljna razlika između izraelskog i kršćanskog eshatološkog očekivanja jest u tome što židovstvo smatra da istinski eshatološki događaj leži u budućnosti, dok rano kršćanstvo vjeruje da je s Isusom Kristom već nastupilo vrijeme ispunjenja, odnosno da je posljednje vrijeme već započelo. Za kršćane je očekivana budućnost potpuna objava, potpuni pojavak onoga što je već tu.

Ovu tematiku trebamo skicirati u više stupnjeva: Isus je radosnom viješću o pojavku Kraljevstva Božjega donio eshatološki zahtjev (2.2.1); Isusova smrt i uskrsnuće početak su dovršenja (2.2.2); rana je Crkva taj "već" događenog dovršenja, ali ujedno i onaj "još ne" punog objavljenja pokušala izraziti različitim poimanjima (2.2.3).

2.2.1 Isus iz Nazareta i eshatološko očekivanje

2.2.1.1 Isusova eshatološka poruka

(Ovdje ćemo donijeti samo one elemente iz Isusova navještanja kraljevstva Božjega koji su važni za dogmatsku problematiku; za pojedina pitanja o kraljevstvu Božjemu usp. SZ, NZ i osnovno bogoslovlje).

a) Središnja je tema Isusovog navješćivanja bez sumnje: približilo se kraljevstvo Božje. U tome su našla svoje ispunjenje starozavjetna obećanja, osobito Deutero-Izaijina (Mk 1,14sl, usp. Iz 52,7; Lk 4,17-21, usp. Iz 61,1sl; Mt 11,5 /Lk 7,22/, usp. Iz 35,5sl; v. i Lk 10,23sl /Mt 13,16s/).

Božje kraljevstvo znači Bog se okrenuo čovječanstvu svojom milosrdnom ljubavlju; to se događa u Isusovu navješćivanju, u Isusovu spasenjskom djelovanju, u Isusovu cjelokupnom postojanju i njegovu "biti-za-nas".

b) U svom eshatološkom navješćivanju bit će da se Isus Nazarećanin obazirao na Izraelovo očekivanje, ali je on te prethodne predodžbe bitno izmijenio: kraljevstvo je Božje neodvojivo od Isusove osobe; u određenom smislu sam je Isus to Božje kraljevstvo, Božje kraljevanje.

U isto vrijeme ipak je to Božje kraljevstvo nazočno tek znakovito i na skriven način; još se ne događa njegovo objavljenje u kozmičkim razmjerima.

Time je istaknuto kako je sadašnja situacija presudna; sadašnje je ponašanje s obzirom na kraj presudno iako taj isti kraj ostaje nezasluženi dar.

2.2.1.2 Isusovo "očekivanje skorog završetka"

a) Neke Isusove riječi daju dojam da je on očekivao kako će se dolazak kraljevstva Božjega u sili dogoditi još za vrijeme onoga njegova pokoljenja. U tom se smislu osobito navode tri njegova logiona:

+ Mk 13,30: "Zaista, kažem vam, neće uminuti naraštaj ovaj dok se sve to ne zbude" (usp. Mt 24,34).

+ Mk 9,1 : "Zaista, kažem vam, neki od ovdje nazočnih neće okusiti smrti dok ne vide da je kraljevstvo Božje došlo u sili" (usp. Mt 16,28).

+ Mt 10,23: "Kad vas stanu progoniti u jednom gradu, bježite u drugi. Zaista, kažem vam, nećete obići gradova izraelskih prije nego što dođe Sin čovječji."

No pri tom treba podsjetiti i na riječi gdje Isus izričito odbacuje naznačiti termin završetka: Mk 13,32 (usp.Mt 24,36).

Taj je problem prilično važan osobito s kristološkoga gledišta i to stoga što zastupnici tzv. "konsekventne eshatologije" smatraju da se time može dokazati kako se Isus prevario u svome očekivanju skorog završetka.

b) Primjerena teološka analiza tog Isusova "očekivanja skorog završetka", kako je to učinio osobito Hans Urs von Balthasar

("Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung", "Najprije Kraljevstvo Božje. Dvije skice o biblijskom očekivanju skorog završetka", Einsiedeln 1969.), može pokazati da u tome ponovno dolazi do izražaja eshatološka dimenzija događaja Isusa Krista.

Kratko ćemo skicirati razmišljanje Hans Urs von Balthasar-a:

+ Isus ne stoji u nizu starih proroka. "Poslije ovih mogu doći drugi proroci, a poslije Isusa dolazi samo još Bog." To znači da u Isusovu navještivanju dolazi do izjednačavanja izraza "ja, ovaj čovjek" i izraza "Bog dolazi". "Nazočnost ovog čovjeka jest dolazak, nastajanje Kraljevstva".

+ No, budući da biti čovjek znači biti netko tko postaje, netko tko korača prema budućnosti, netko tko se primiče smrti, ispravno je reći: "Time što Isus korača u svoju ljudsku budućnost, u svoju smrt, time dolazi Kraljevstvo." Ili, drukčije rečeno: "Njegovo približavanje smrti poklapa se s približavanjem završetka neba i zemlje."

+ Biti čovjek presudno uključuje da se njegova egzistencija može i mora protezati prema nepoznatoj budućnosti; za vjernika ta je budućnost slobodni Bog kojim on ne može raspolagati. To vrijedi i za Isusa iz Nazareta. Iz toga Balthasar zaključuje: "Mora biti istinita Markova riječ: 'A o onom danu i uri nitko ne zna, pa...ni Sin... (Mk 13,32). Jer Isus stupa prema nepoznatoj budućoj Očevoj 'uri'. U tom stupanju mora - u skladu sa svojim poslanjem - obračunati sa sveukupnim stupanjem stvorenog i grešnog čovječanstva prema Bogu koji dolazi... Tā s Isusovom je smrću dosegnut sud svijetu, a s njegovim uskrsnućem horizont uskrsnuća."

+ Po gornjem mišljenju učenici bi i Pracrkva očekivali skori završetak uglavnom zbog toga što je kronološki i krivo shvatila Isusovo onto-teološko očekivanje skorog završetka.

2.2.2 Isusova smrt i uskrsnuće kao početak i kraj

a) Isusova je smrt na križu događaj i posljedica njegova eshatološkog djelovanja. Isus je na sebe navukao neprijateljstvo izraelskih narodnih vođa stoga što je liječio u subotu, što se je družio s carinicima i grešnicima, što je nudio nazočnost Božje ljubavi i milosrđa baš onima koji su je najviše trebali. Stoga je njegovo smaknuće bilo kraj nada svih koji su se na njega oslanjali.

b) Međutim, Isusovo su uskrsnuće učenici počeli shvaćati kao sveopće uskrsnuće koje će se, očekivali su, dogoditi na kraju vremena. Dovršenje se na kraju vremena time pojavljuje već usred povijesti koja i dalje traje. Na taj način je sam Bog otvorio nedostižnu i nenadmašivu budućnost: Uskrsli je onaj Raspeti i obratno; onaj koji je prethodno bio bez budućnosti zadobiva novu budućnost, umrli postaje živ.

c) U tom smislu Uskrs znači nešto presudno za sveukupnu kršćansku eshatologiju: "Osvijetljena je ne samo Isusova ishodišna točka nego i ishodišna točka naše vlastite nove egzistencije u svjetlu nove budućnosti, razotkrivena je u svojoj besperspektivnosti - kao grijeh, smrt, nesloboda, nemoć. Ali u isto vrijeme takvoj je situaciji dano obećanje: ne-postojanju je obećano postojanje, grijehu opravdanje, nemoći snaga, propadljivosti neprolaznost, smrti život, robovanju sloboda" (D. Wiederkehr).

d) U tom sklopu Kristov ponovni dolazak (paruzija) znači ne neki događaj koji "izvana" ulazi u ovaj svijet, nego radije konačno objavljenje i očitovanje Uskrsloga. Uskrsnućem je i uzvišenjem (uzašašćem) Krist već ušao u eshatološku konačnost, ali je ta konačnost još skrivena i zastrta, iako postoje njezini znakovi. Tomu se treba prepustiti u vjeri i nadi.

Krivo je suprostavljati prvi i drugi Kristov dolazak kao da bi prvi bio dolazak radi spasenja, a drugi radi suda. Svaki je njegov dolazak na spasenje, ali spasenje koje može netko odbaciti sebi na osudu. Bog hoće povijest spasenja, a ne osuđivanja. "Sud" je otklanjanje poziva i zajedništva s Bogom - i u vrijeme Isusova povijesnog dolaska i u vrijeme njegova drugog dolaska.

2.2.3 Eshatologija u ranom kršćanstvu

2.2.3.1. Pavlova teologija

U njoj dolazi jako do izražaja napetost koja nastaje između već dogođenog spasenja u Isusu Kristu i još ne-ostvarena potpunog spasenja. Na taj način ujedno je jasno naznačen sukob između sila nespasenja pobjeđenih (iako ne i potpuno uništenih) po Kristovoj smrti i sila "novog stvora".

2.2.3.2 Ivanova teologija

U njoj jako dolazi do izražaja već sadašnje posjedovanje spasenja: eshatološki pojmovi (npr. vječni život, sud, onaj Dan, opet vidjeti i dr.) shvaćaju se kao nešto već sadašnje. Ipak se upućuje i na ono što tek treba doći, na ono što se još nije dogodilo (usp. osobito Iv 5,28sl; 6,39sl.54; 12,48; 1 Iv 2,28; 3.2).

2.2.3.3 Živimo "između vremenâ", u "pretposljednje vrijeme" (O. Cullmann)

a) Zbog "odgađanja Paruzije" osobito je Luka razradio povijesno-spasenjsku shemu: između Isusova vremena i Paruzije smjestilo se je vrijeme Crkve, koje dojmljivi početak Luka ocrtava u Djelima apostolskim.

b) Značenje "odgađanja Paruzije" dolazi tematski do izražaja u 2 Petrovoj poslanici. "Ne kasni Gospodin ispuniti obećanje,

kako ga neki sporim smatraju, nego strpljiv je prema vama jer neće da tko propadne, nego hoće da svi prispiju k obraćenju. Kao tat će doći Dan Gospodnji..." (2 Pt 3,9sl).

Sažetak: Bog je u Isusu Kristu "posljednja stvar" za čovjeka. U Isusovoj je smrti i uskrsnuću započelo dovršenje. Svi naši izričaji o nadi u dovršenje mogu razrađivati samo tu temeljnu zbilju, odnosno mogu je promatrati s novih gledišta.

3. NADA ONKRAJ SMRTI

Svaki je čovjek jedinstven, neponovljiv i nezamjenjiv individualitet, tj. "jedincat" u najboljem smislu riječi. U isto vrijeme svaki je pojedinac član čovječanstva, a kao kršten član Crkve. Treba uvijek zajedno držati na umu i taj individualitet i tu upućenost na druge. Ipak je baš u stvarima eshatologije nužno iz metodskih razloga odijeljeno promatrati ta dva gledišta.

"Nada preko smrti" treba uzeti u obzir individualnu čovjekovu situaciju u vezi sa smrti (3.1), treba razmisliti o nadi izrečenoj u riječima "uskrsnuće mrtvih" i "besmrtnost duše" (3.2), i, konačno, treba se pitati što za pojedinca znači "sud" i zašto je potrebno "čišćenje" (3.3).

3.1 Čovjek i njegova smrt

3.1.1 Ljudski život kao život-za-smrt?

a) U 4. st. prije Krista grčki filozof Epikur izjavljuje: "Za nas je smrt pravo ništa; naime, što se raspalo, više se ne osjeća, a što se ne osjeća to nas i ne zanima."

Navedene riječi odražavaju potiskivanje misli na smrt. To se raspoloženje osjeća i dandanas. Dapače, sve ako se danas i govori mnogo o smrti i umiranju, ipak se pri tome rado isključuje vlastita smrt.

b) A bilo bi izrazito kobno isključivati pitanje o smrti jer bi to moglo dovesti do opasnih posljedica.: "Postoji nesavjestan govor ili i nesavjesna šutnja o smrti, što čini bezuvjetno potrebnim jedan savjestan odgovor na pitanje o smrti... Npr., može se smrt bagatelizirati da bismo sa njome izašli na kraj. Ipak moramo biti vrlo sumnjičavi prema onome tko bi tvrdio da je 'izašac na kraj' sa smrću; takav bi trebao biti iznad svega sumnjičav prema sebi." (Eberhard Jüngel)

c) Život se i smrt ne smiju dijeliti; ljudski je život bez smrti nezamisliv.

+ Življenje je uvijek i djelomično umiranje. Smrt je u životu na mnoge načine djelatna: u bolesti, u patnji, u starosti, u rastancima... U svemu tome događa se istinsko iskustvo smrti. U tom smislu život je uvijek i umiranje.

+ Ali vrijedi i obratno: život je prisutan i u smrti.

"Prije nego li se dogodi smrt, život ima samo značajku privremenosti, on je podložan reviziji, podložan oblikovanju, još otvoren. Tek je u smrti cjelina života konačna. Zbog toga u smrti dolazi život k sebi, smrt u sebe skriva život, smrt u sebe skuplja cjelinu života. Stoga život samo od smrti prima konačnost. Još više: od smrti život dobiva ono neophodno i neodgodivo... Blizina smrti daje životu dubinu." (Gisbert Greshake)

d) Stoga se nadvladavanje smrti ne zbiva tako da je uklonimo iz svoga života, nego tako da se nadamo onkraj smrti. Osim toga, zahvaljujući smrti čovjek postaje svjestan da život nije nešto samo-po-sebi-razumljivo nego da je dar i poklon.

3.1.2. Umiranje i smrt u Bibliji

3.1.2.1 Smrt i život u Starom zavjetu

a) U počecima se smrt ne doživljava toliko kao životno pitanje koje se tiče pojedinca. Tada a i dugo nakon toga Božji odnos shvaća se u Izraelu kao Savez Božji sa svim narodom, a ne toliko kao odnos između Boga i pojedinog čovjeka u tom narodu. Stoga se život pojedinca uključivao u trajanje naroda: čovjek dalje živi u svom potomstvu (Post 22,17sl; Ps 25,13) i tako ima trajno ime (Ps 72,17; Iz 66,22).

b) Život se izrazito naglašava kao nešto dobro (npr. Job 2,4; Prop 9,4), život je najveće dobro. Život je blagoslov, smrt je prokletstvo (Pnz 30,19). U vrijeme spasenja nastat će dug i sretan život (Iz 65,20.22). U isto vrijeme čovjek i tada doživljava da je smrtan (Post 3,19.22), da je propadljiv, da je kao dašak (Ps 39,6.12; 49,13.21; 82,7; 89,48sl). Ideal je dug život iz kojeg čovjek odlazi zahvalan i zadovoljan (Ps 91,16; Sir 3,6), "star i nasićen života" (Post 25,8; 35,29; Job 42,17).

Kratkoća i prolaznost života doživljava se kao nešto tužno (Ps 39,6sl) - osobito ako je život prekinut "u polovici dana" (Ps 102,25; Jr 17,11).

c) Jahvistički izvještaj o stvaranju dovodi u vezu smrt i grijeh (Post 2,17 i 3,19), ali pri tome su spojene različite predaje: prijetnja smrti u Post 2,17 ne ispunja se odmah, dok u Post 3,19 smrt izgleda više kao naravno određenje. No ipak skraćeno trajanje života doživljava se kao kazna (Post 6,3).

d) Upada u oči da u Izraelu - za razliku od jako razrađenih mitova o Podzemlju na Starom Orijentu - postoje rijetke i

suzdržane kombinacije o onostranosti nakon smrti: pokojnici "se pridružuju ocima" (Post 25,8; 35,29); umiranje je ulazak u "zemlju zaborava" (Ps 88,11-13); život se u Podzemlju opisuje kao odvojenost od Jahve (Ps 88,6); pokojnik je daleko od Jahve i nije u stanju da ga hvali (Ps 6,6; 30,10 sl; 88,11sl; Ps 115,17; Iz 38,18sl).

"Po Starom Zavjetu: živjeti znači biti u odnosu, osobito u odnosu s Bogom... Smrt znači bezodnosnost" (E. Jüngel).

e) Teološki "vakuum" s obzirom na smrt nadvladan je kasnije postupno:

+ Molitelj Starog zavjeta u pogibelji od smrti obraća se Jahvi, koji je izvor života (Ps 36,8-10; 88,3.14sl), čime je izraženo uvjerenje da jedino Jahve može odrediti ili spriječiti silazak u smrt (usp. Am 6,9sl; 9,2).

+ Daljnji je korak nadvladavanja toga vakuuma u poruci da Jahve pruža svoju ruku i u svijet mrtvih (Ps 139,8), odnosno da on raspolaže životom i smrću (1 Sam 2,6; Pnz 32, 39; Job 14,13-17; Ps 63,4). Molitelj je uvjeren da zbog Jahvine vjernosti neće smrću biti završeno zajedništvo s Jahvom; u vezi s tim dolazi predodžba o Jahvi koji će "ugrabiti dušu iz Podzemlja" (Ps 49,16; 73,23sl).

+ Presudan je korak učinjen obećanjem uskrsnuća u Iz 26,19 i Dn 12,1.

3.1.2.2 Smrt u Novom zavjetu

U Novom zavjetu - osim grijeha - smrt je glavna sila protivna spasenju; u njoj se najjače očituje nespasenje i udaljenost od Boga.

a) Onima koji borave u tami i sjeni smrti u Isusu je zasjalo svjetlo (usp. Mt 4,16; Lk 1,78sl); Isus se očituje kao onaj koji nadvladava smrt time što uskrišava mrtve (Usp. Mt 11,5).

b) Određena "teologija smrti" nalazi se kod Pavla, za koga su Isusova smrt i uskrsnuće središte Poruke: za Pavla Krist je nadvladatelj smrti i smrtnih sila ovoga eona (Rim 5sl; 1 Kor 15).

+ Grijeh i smrt usko su povezani (Rim 5,12; 6,23; 7,13; 8,10; Ef 2,1.5; Kol 2,13); sveobuhvatna sila grijeha izražava se u svecpćoj osuđenosti na smrt (Rim 5,14.17.21).

+ Ali smrtna je propadljivost vjernika u načelu već nadvladana Duhom, kojeg nam Uskrsli daje na krštenju (Rim 6; Kol 2,12; Ef 2,5sl). Stoga se krštenici imaju smatrati mrtvima grijehu a živima Bogu i tako se vladati (Rim 6,11; 7,4; 14,7sl; 2 Kor 5,15).

Zemaljski je život krštenika neprestano su-umiranje s

Kristom. Pavao to doživljava kao "zajedništvo s Kristovim patnjama" (Fil 3,10; Gal 6,17), kao Isusovu smrtnu patnju u svome tijelu (1 Kor 15,31; 2 Kor 4,7-12; 6,9; 11,23).

+ Ta povezanost s Isusovom smrću relativizira "katastrofu" zemaljske smrti: dapače, može čak doći do čežnje za smrću (Kor 5,1-8; Fil 1,21sl; 3,9-14.20sl). Vjernici koji umiru jesu "mrtvi u Kristu" (1 Sol 4,16) koji iščekuju uskrsnuće (Rim 8,11).

c) U teologiji Ivanovog Evanđelja i Ivanove Prve poslanice smrt je značajka "ovog svijeta": tko vjeruje u Krista, objavitelja Oca, taj je već "prešao iz smrti u život" (Iv 5,24; 8,51sl); "Mi znamo da smo iz smrti prešli u život, jer ljubimo braću; tko ne ljubi ostaje u smrti" (1 Iv 3,14).

d) Ivanovo Otkrivenje govori o nekoj "drugoj smrti" (2,11; 20,6.14; 21,8), čime se označuje vječna smrt; na koncu će smrt zajedno s Podzemljem (hadom) biti bačena u ognjeno jezero (Otk 20,14).

Sažetak: pojava je smrti u Bibliji višeslojna. Starozavjetni čovjek doživljava i prosuđuje smrt polazeći od življenja života i stoga je doživljava kao pritisak, kao prekid, kao događaj koji čovjeka odalečuje od Boga. No, za novozavjetnog je čovjeka i sama smrt postala drukčija zahvaljujući Isusovoj smrti; po Kristovu je uskrsnuću nada u uskrsnuće mrtvih, koja se bila pojavila krajem Starog zavjeta, postala nada kršćana.

3.1.3 Osnovni obrisi "teologije smrti"

Trebaju biti obrađena ova gledišta: smrt je događaj koji se tiče svega čovjeka (3.1.3.1.); u kršćanskoj predaji smrt se gleda i kao posljedica grijeha (3.1.3.2).

3.1.3.1 Smrt kao događaj koji se tiče svega čovjeka

a) Smrću završava čovjekovo "putovanje" (status viae) - tako se tradicionalno govori u teologiji. To znači da sa smrću čovjekova povijest dospjeva konačno do svog kraja, što je jednoznačno izraženo u Bibliji (usp. Lk 16,26; Iv 9,4; 2 Kor 5,10; Gal 6,10). To je izreklo i izvanredno crkveno učiteljstvo kada je otklonilo učenje o sveopćem pomirenju koje su širili origenovci (usp. DS 411).

Time kršćansko vjersko shvaćanje uzima ovaj život ozbiljno; život je jednokratan, neponovljiv; život ima nedokidivo značenje koje se ne može opetovati. Ljudski život ima pravi početak i pravi završetak. Na taj je način isključena svaka predodžba o seljenju duša, po kojoj bi svaki život bio samo nešto privremeno, odnosno u konačnici, ponovljiv pokušaj koji bi se mogao iznova poduzeti.

b) No nameće se pitanje da li je smrt samo neki razorni događaj, samo lom koji bi se morao pasivno i nemoćno prihvatiti, odnosno nije li u isti mah čin ljudske slobode, "djelatno dovršenje iznutra, aktivno samodovršenje, konačno 'rođenje', koje ne da da propadne učinak života, i čin kojim osoba sama sebe uzima u posjed" (K. Rahner)?

Time je zapravo izrečena temeljna tvrdnja tzv. "hipoteze odluke", koja posljednjih godina ima značajne zagovornike (npr., L. Boros, J. Pieper, P. Schoonenberg i dr.): bit je te hipoteze u pretpostavci da čovjek u času smrti donosi posljednju, konačnu i potpuno osobnu odluku o svom životu - za ili protiv Boga.

Za utemeljenje te hipoteze upozorava se da samo na taj način ljudski život može doći do dovršenja, budući da se sve ostale odluke (u životu) događaju u trenucima koji u sebi nose i elemente uvjetovanosti i mogućnosti manipulacije pa se takve odluke ne mogu smatrati potpuno osobnima. Osim toga - kažu zastupnici te hipoteze - samo se tako može shvatiti da temeljno usmjerenje ljudske slobode u času smrti ostaje neopozivo i da zapečaćuje čovjekovu sudbinu. I konačno se - kažu - s tim gledanjem na smrt otvara mogućnost osobne odluke vjere za malenu djecu, za umobolne i za one do kojih nije bio stigao navještaj evanđelja.

Na prigovor da ta teorija ne odgovara konkretnom iskustvu o smrti, zastupnici hipoteze odgovaraju da se odluka o kojoj je govor događa u času smrti, ali da se ne može primijetiti ni provjeravati. Ozbiljan je prigovor toj hipotezi i pitanje nije li "veliko ocrtavanje smrti" kao čina potpune slobode protivno iskustvu, a i biblijskoj poruci, koja smrt ipak gleda kao izraz ljudske fragmentarnosti (a ne cjelokupnosti)?

Nadalje, treba se pitati je li opravdano pretpostavljati najvišu aktivnost baš u času tajne posljednjeg časa; naime, "postoji pasivnost bez koje čovjek ne bi bio čovjek. Na to spada da se čovjek rađa..., na to spada i da čovjek umire." (E. Jüngel)

I konačno, može se postaviti pitanje; ne obezvređuje li pretpostavka o smrti kao času jedinstvene potpune čovjekove odluke, važnost konkretnog tijeka čovjekovog života?

Zaključujući govor o "hipotezi odluke" mora se reći da s obzirom na to nema nikakvih izjašnjenja Učiteljstva pa je svakome slobodno da prihvati ili odbaci tu hipotezu, već prema tome da li mu izgledaju jači i uvjerljiviji jedni ili drugi argumenti.

c) No, dosada ipak nismo spomenuli jedan argument za "hipotezu odluke"; zastupnici te hipoteze razmišljaju na ovaj način: budući da je smrt odjeljivanje duše od tijela, otvara se mogućnost za potpuno osobnu i najslobodniju čovjekovu odluku,

jer je tada duh slobodan od uvjeta materijalnosti koji ograničavaju. No treba reći da to zaključivanje stoji i pada s opravdanošću rečene "definicije" smrti, tj. da je smrt dijeljenje duše i tijela.

Uistinu, već odavno crkvena i teološka tradicija opisuje smrt kao "dijeljenje duše i tijela". No, to nije ni u kom slučaju gledanje Biblije, nego radije gledanje platonske filozofije. O tom će na šire biti još govora u odlomku 3.2.2. Zasada nam je dosta znati "da uobičajeni način govora o smrti kao i dijeljenju duše i tijela nije nikakva definicija same biti smrti koja bi udovoljavala metafizičkim i teološkim zahtjevima" (K. Rahner). Nadopunjujući tu tvrdnju treba još jednom napomenuti da je po kršćanskom vjerskom shvaćanju smrt događaj koji pogađa svega čovjeka.

3.1.3.2 Smrt kao posljedica grijeha

a) Crkvena je učiteljska predaja, osobito u vezi s Rim 5,12-21, ponovljeno upućivala da je smrt posljedica istočnoga grijeha: npr., na Sinodi u Orange-u god. 529. (DS 174s), na Saboru u Tridentu, 5. zasjedanje god. 1546. (DS 1512).

Nakana je te tvrdnje jasna: Bog, koji živi i daje život, ne može biti uzročnik razorenja života. No, time nije ni u kom slučaju rečeno da bi čovjek bio trajno nastavio svoj biološko-vremenski život kad ne bi postojao istočni grijeh i osobni grijesi; naime, u poretku stvaranja, koji se događa evolutivno, ne može se zamisliti život bez smrti. Zato i čovjekova smrt, ukoliko je vremensko omeđenje zemaljskog života, nije posljedica grijeha, ali je posljedica grijeha vrsta i način kako čovjek doživljava smrt.

b) To znači da je smrt, kakvu je čovjek stvarno doživljava u sadašnjoj spasenjskoj situaciji, zaista povezana s grijehom. Naša je podložnost smrti očitovanje zapletenosti u grijeh.

Grijehom čovjek izokreće svoj život. "Život odsječen od Boga kao praizvora očituje se kao 'na smrt upućen', kao prostor silâ nespašenosti i smrti. U svojem traženju nekog života, koji si hoće sam pribaviti, ali koji ipak ne može utažiti njegovu čežnju, čovjek postaje nemiran i nespokojan; ondje gdje mu se čini da može imati život, sebično ga hoće dohvatiti... I konačno sav nemirni napor završava ipak samo u besmislu smrti" (Gisbert Greshake). Iz praznine ovostranog iskustva rađa se strah pred onostranom prazninom.

Stoga je grešnikovo iskustvo smrti - a to je iskustvo nas sviju - skroz naskroz određeno grijehom: smrt sadržava nešto strašno i tjeskobno. To je posljedica grijeha.

3.2 Izričaji nade: uskrsnuće mrtvih - besmrtnost duše

Do sada izgleda kao da smo smrt gledali samo s negativne strane: kao završetak povijesti čovjekovog zemaljskog života; naglasili smo da je iskustvo smrti obilježeno grijehom. No, nada preko smrti znači da će nas vjerni Bog uskrisiti, da će uzeti u svoje zajedništvo čitavo naše čovještvo.

3.2.1 Biblijska poruka o uskrsnuću mrtvih

3.2.1.1 Stari zavjet

Izraelovo poimanje vjere nije do kasna poznavalo nikakvu nadu u uskrsnuće. Čovjekov život bio je ograničen na ovostranost a "sjene" mrtvih u podzemlju (šeol) nisu zaslуživale naziv "život" (usp. 3.1.2.1). Oblikovanju nade u uskrsnuće pridonijela je vjera u Božju vjernost i razvitak misli o plaćanju zaslugama.

a) Kod Ezekiela (37,1-10) nailazimo po prvi put na predodžbu o kolektivnom buđenju na život, o oživljavanju kostiju mrtvih, ali ne u smislu da će biti uskrišeni mrtvi koji borave u šeolu nego u smislu ponovnog uspostavljanja naroda; naime, izraelski je narod u sužanjstvu u stanju smrti i obećanje povratka izraženo je u slici buđenja mrtvih (usp. Ez 37,11-14).

b) Jasnije svjedočanstvo o nadi u uskrsnuće nalazi se u "Izaijinoj apokalipsi" (Iz 24-27), koja potječe iz 3. st. prije Krista: "Tvoji će mrtvi oživjeti, uskrsnut će tijela. Probudite se i kličite, stanovnici prahal Jer rosa je tvoja - rosa svjetlosti, i zemlja će sjene na svijet dati" (Iz 26,19; usp. r. 14). Nada u oživljavanje mrtvih ovdje je povezana s očekivanjem vremena spasenja za sav narod; oživljavanje će biti na korist i umrlih pravednika.

c) Na toj crti ide dalje Danielova knjiga, koja je nastala u vrijeme Makabejaca: "Tada će se probuditi mnogi koji snivaju u prahu zemljinu; jedni za vječni život, drugi za sramotu, za vječnu gadost" (Dn 12,2). Ako se ovaj tekst čita u povezanosti s okolnostima onog vremena, onda izgleda da se misli osobito na mučenike iz vremena progonstva pod Antiohom IV. Epifanom i na njihove progonitelje.

d) U 2. Knjizi o Makabejcima vjera je u uskrsnuće već jasna, osobito povezana s mislima o nagrađivanju po zaslugama (7,9.14); u isti se mah kaže da je korisno i smisleno moliti za pokojne i za njih prinositi pomirbene žrtve "da im se oproste grijesi" (2 Mak 12,42-45). Zanimljivo je te tekstove usporediti s 1. Knjigom i Makabejcima, u kojoj se još ne računa s uskrsnućem (usp. 1 Mak 2,52ss).

3.2.1.2 Židovstvo

a) U palestinskom se židovstvu vjera u uskrsnuće udomila onamo od makabejskih vremena. Početke smo joj upravo nabacili.

O tome svjedoči i apokaliptička literatura i farizejski rabini. No to je uvjerenje nailazilo i na protivljenje: saduceji su odbacivali takvo vjerovanje (usp. u NZ-u Mk 12,18ssl; Otk 4,1sl; 23,6-8). A pogotovo nije vladala jednodušnost u vezi s pitanjem da li će uskrsnuti svi ljudi ili samo dio njih.

b) Za helenističko židovstvo - i pod utjecajem "platonske" antropologije - nije vjera u uskrsnuće imala takvu važnost (usp. Dj 17,32).

Da je tomu bilo tako, svjedoči i starozavjetna Knjiga Mudrosti, u kojoj se vidi utjecaj grčkog naučavanja o besmrtnosti duše: duše pobožnika uživaju mir kod Boga i dobit će nagradu za svoja djela na dan suda (Mudr 2,22; 3,1-9; 4,7-14; 5,15--23). Tipično grčki izraz "besmrtnost" nalazi se u Mudr 1,15; 3,4; 4,1; 8,17; 15,3, a u Mudr 2,23 i 6,18sl govori se o "nepropadljivosti".

3.2.1.3 Novi zavjet

a) Sinoptička evanđelja govore o nadi u uskrsnuće prigodom jednog Isusova spora sa saducejima (Mk 12,18-27; Mt 22,23-33; Lk 20,27-38). Uskrsnuće dolazi od moći Božje, od Boga koji je Bog živih; no s druge strane, Isus pojašnjava da se uskrsnuće ne smije shvaćati kao povratak u zemaljski način življenja, kako su to shvaćali farizeji (usp. Mk 12,25!).

b) Židovsko očekivanje uskrsnuća dobiva konačnu sigurnost uskrsnućem Isusa Krista. "Bog koji je Gospodina uskrisio, i nas će uskrisiti snagom njegovom" (1 Kor 6,14; usp. i Rim 8,11; 1 Kor 15,15sl.20; 2 Kor 4,14).

c) Poslanica Hebrejima smatra nadu u uskrsnuće mrtvih bitnom točkom osnovnog poučavanja kršćana (Heb 6,2).

d) Ivanovo Evanđelje govori o uskrsnuću pravednika "u posljednji dan" (Iv 6,39sl.43sl), o uskrsnuću "na život" i "na osudu" (Iv 5,28sl). Ali, u Ivanovu je Evanđelju u isti mah naglašeno prezentičko obilježje uskrsnuća: "Ja sam uskrsnuće i život" (Iv 11,25sl). Vjerom u Isusa započinje uskrsla egzistencija!

e) Ivanovo Otkrivenje spominje uskrsnuće pravednika i bezbožnika (Otk 1,7) pa je tako u Otk 20 govor o dvostrukom uskrsnuću: u prvom će uskrsnuću doći u život mučenici i vladati s Kristom 1000 godina (Otk 20,4-6), a nakon toga dogodit će se opće uskrsnuće mrtvih radi konačnog suda (Otk 20,11-15).

f) Dok u većini novozavjetnih spisa vjera u uskrsnuće ostaje u pozadini, kao nešto što se predpostavlja, pa se onda tek nekoliko puta tematizira, dotle je Pavao izradio pravu teologiju uskrsnuća:

+ U 1 Kor 15 Pavao to radi da se suprotstavi krivim naučavanjima koja su tvrdila da uskrsnuće mrtvih ne postoji (1 Kor 15, 12); moglo je biti posrijedi ili nijekanje bilo kakva života nakon smrti ili pak nijekanje tjelesnog života nakon smrti, što se moglo temeljiti na grčkom naučavanju o besmrtnosti duše (usp. Dj 17,31sl). No, bilo je kršćana koji su tvrdili da se uskrsnuće već dogodilo (usp. 2 Tim 2,18), a pri tom su se vjerojatno pozivali na činjenicu da po Duhu već sada posjedujemo božanski život.

U svom izlaganju Pavao polazi od Radosne vijesti o Isusovu uskrsnuću (1 Kor 15,3-5); naša nada u uskrsnuće mrtvih utemeljena je na Kristovu uskrsnuću (1 Kor 15,12-19); bez uskrsnuća mrtvih naše bi propovijedanje i naša vjera bili ništavni (1 Kor 15,14-19); u tom bi slučaju bilo smisleno samo uživati ovaj život (1 Kor 15,32sl).

Krist je "prvina usnulih" (1 Kor 15,20); naime, postoji redosljed uskrsnuća - "prvina Krist, a zatim koji su Kristovi, o njegovu Dolasku". (1 Kor 15,23). Pavao se zaustavlja i na pitanju o načinu postojanja uskrslih (1 Kor 15,35-58); njihov način življenja nije dostupan ljudskom shvaćanju; Pavao na dijalektički način ustvrđuje da će sve biti drukčije nego sada iako se to "drukčije" ne da precizno opisati (1 Kor 15,39-49).

I konačno, Pavao to vjersko uvjerenje pokušava objasniti suprostavljanjem Adama i Krista (1 Kor 15,21s.45-49): kao zemljani ljudi nosili smo sliku Adama, a u dovršenju nosit ćemo sliku nebeskoga Krista.

+ Opširno razlaganje Pavlova eshatološkog očekivanja donosi 2 Kor 5,1-10. To je očekivanje opisano zornim slikama: govori se o domu i šatoru (2 Kor 5,1-4), o odjelu i nagosti (2 Kor 5,2sl), o zavičaju i tuđini (2 Kor 5,6-9), i, konačno, o sudačkoj stolici i primljenoj plaći (2 Kor 5,10). Pavao u tom odlomku zapravo ne govori o paruziji i uskrsnuću, nego bit će da je riječ o osobnom doživljavanju smrti. No konačno stanje, koje otvara smrt, ne zamišlja se - u skladu s biblijskom antropologijom - kao neko bestjelesno stanje (usp. 2 Kor 5,4); dar Duha je već sada "zalog" dovršenja jer u Njemu već sada započinje novo bivovanje (2 Kor 5,5).

Slično kao 2 Kor 5,1-10 izražava i Fil 1,23 očekivanje da je već nakon Pavlove smrti moguće sretno "biti s Kristom" i da se to smije očekivati.

+ Pavao govori i o očekivanju sveopćeg uskrsnuća mrtvih na koncu vremena i o nadi u "biti s Kristom" neposredno nakon smrti pojedinca, pri čemu se ni rečeno "biti s Kristom" ne smije predočavati kao "bestjelesno stanje". Zajedništvo s Kristovim patnjama znači nadu u uskrsnuće (Fil 3,10sl). Ako na svome tijelu nosimo Isusove smrtne patnje, bit će nam objavljen i njegov život (2 Kor 4,10sl). U krštenju je već postala djelatna na nama snaga Isusove smrti (Rim 6,2-11). "Ako umrijesmo s Kristom, vjerujemo da ćemo i živjeti zajedno s njime" (Rim 6,8).

3.2.2 Antropološke pretpostavke i pozadina nade u uskrsnuće mrtvih

U biblijskom pregledu (3.2.1) došla je ponovljeno do izražaja napetost između biblijske antropologije, koja čovjeka gleda u njegovoj tjelesnoj cjelovitosti, i grčke antropologije, u skladu s kojom se očekivanje budućnosti može opisati kao očekivanje "besmrtnosti duše" u nekom bestjelesnom stanju. Ta je napetost primjerno vidljiva u Dj 17,31sl.

Sada ćemo pokušati ukratko usporediti grčku i židovsko-biblijsku koncepciju čovjeka. No pri tom treba imati na umu da je spektar grčke antropologije neusporedivo bogatiji i raznolikiji nego li rečena "grčka koncepcija" koju ćemo razložiti; u tom je poimanju riječ o popularnim tezama platonske filozofije (ali koja je starija od Platona!) koje su određivale duhovni svijet helenizma u vrijeme kada se je u njem počelo širiti kršćanstvo.

3.2.2.1. Što je čovjek?

a) Za grčku koncepciju čovjeka duša je ono presudno: ona dolazi "izvana", ona je božanska iskrica, smatra se da joj djelomično pripada neka vječna preegzistencija. U vrijeme čovjekova zemaljskog postojanja (između rođenja i smrti tijela) duša je "pokopana" u tijelo (Platon kaže: tijelo je zatvor duše). Smatralo se ponekad da je taj zatvor u tijelu posljedica nekog ranijeg grijeha koji se dogodio prije povijesti. U svakom slučaju duša je besmrtna, smrt je oslobođenje iz zatvora jer je to dijeljenje tijela i duše. U tom gledanju na čovjeka jedva da je zamislivo uskrsnuće!

b) U biblijskoj koncepciji čovjeka dolazi do izražaja da se čovjek cjelovit gleda kao stvorenje koje je proizašlo iz Božje ruke te se njemu sasvim duguje. Za biblijsku misao čovjek je jedinstvo, cjelina; čovjek nije sastavljen od dva "dijela", iz jednog moćnog i nerazorivog i od drugog propadljivog. Pred Bogom je sve na čovjeku nemoćno, ali ga podržava i nosi njegova ruka. Nada u budućnost onkraj smrti može se, u konačnici, shvatiti samo kao nada da će svemoćni Bog ponovno sazdati svega čovjeka.

3.2.2.2 Bog i čovjek

a) Grci su težili postići božansko pomoću ljudskih sredstava. Pri tome inicijativa jednoznačno počinje od čovjeka; u konačnici, duša nastoji dostići ponovno svoj božanski "milieu",

b) Nasuprot tomu, biblijska koncepcija vidi čovjekovu situaciju sasvim drukčije: Bog traži čovjeka; živi Bog daje život; On je Bog povijesti koji je prisutan u ljudskim zbivanjima.

3.2.2.3 Grčko i židovsko poimanje vremena

a) Grčko je poimanje vremena cikličko: posrijedi je vječna vrtnja u krugu; u najbolju ruku napredak postoji u tome da različiti svjetovi dolaze jedan za drugim.

b) Protivno tome, Stari zavjet jednoznačno zna za jedan početak i za povijest koja ide prema nekom cilju; postoji povijest spasenja. Dosljedno tome, židovski apokaliptički način govora razlikuje dva "vremena", dva eona: sadašnje vrijeme svijeta, koje završava dolaskom Mesije, i buduće vrijeme, tj. vrijeme ispunjenja eshatološkog iščekivanja (usp. Mt 12,32; Mk 10,30 ; Lk 18,30; Ef 1,21; Heb 6,5). Kršćanski pogled smatra da je u Kristovu uskrsnuću već započelo buduće vrijeme koje postoji zajedno s "ovim" vremenom sve do "posljednjeg dana".

Sažetak: "Dakle, besmrtnost duše i uskrsnuće tijela izvorno su dvije različite koncepcije nade, koje zapravo nemaju ništa zajedničko. Obje te koncepcije izražavaju, doduše, nadu da postoji život i preko smrti, ali tu nadu izriču potpuno različito: za Grke počelo koje nadvladava smrt leži u samom čovjeku; čovjek ima dušu koja je besmrtna i koja odolijeva smrti. Naprotiv, za Židove 'ljekovita trava protiv smrti' postoji izvan čovjeka, tj. u Božjoj moći koja budi na život" (Gisbert Greshake).

3.2.3 Preuzimanje učenja o besmrtnosti duše u kršćansko navještanje

3.2.3.1 Situacija u otačko vrijeme

a) Ni u kom se slučaju nesmije misliti da su prvi kršćanski teološki napori preuzeli nekritički i bez diskusije filozofsko naučavanje o besmrtnosti duše; naime, naučavanje o besmrtnosti bilo je povezano sa sadržajima koje kršćani nisu mogli prihvatiti: predegzistencija duša, grijeh izvan odnosno prije povijesti i "pad" u tijelo, omalovažavanje tijela, predodžbe o seljenju duša itd.

b) Jedan od razloga za preuzimanje poimanja o besmrtnosti duše bio je u starozavjetnoj tvrdnji da je čovjek stvoren "na Božju sliku i sličnost" (usp. Post 1,26); osim toga, Pavlova pisma govore baš o "novom čovjeku" koji je stvoren na sliku Božju (usp. Ef 4,24; Kol 3,10; Rim 6,9sl), što se tumačila kao dioništvo na Božjoj besmrtnosti, na koju je čovjek pozvan u Kristu (usp. Rim 6,9sl). Sve se to pokušalo izraziti "besmrtnošću duše".

Drugi razlog prihvaćanja nauka o besmrtnosti duše bio je ovaj: poimanje smrti kao dijeljenje duše i tijela moglo poslužiti za shvaćanje da duša ostaje i nakon smrti da bi čovjek na koncu vremena - u času uskrsnuća - mogao biti suđen po svojim djelima. Dakle, to što "ostaje" da bi se nad čovjekom mogao izreći sud pokušalo se izreći također izrazom "besmrtnost duše".

c) Vjerska istina o uskrsnuću tijela - dapače, o uskrsnuću puti - bila je poprište sukobljavanja s gnozom, koja je bila

neprijateljski raspoložena prema tijelu; u svoj je kršćanskoj literaturi u predkonstantinovsko vrijeme ta tema u prvom planu. "Besmrtnosti duše" počela se u tom kontekstu spominjati ne iz čisto metafizičkih nego iz teološko-vjerskih razloga: čovjek je pozvan na vječno gledanje Boga, a "besmrtnost duše" označava sposobnost koju Bog za to poklanja.

d) Dakle, misao o "besmrtnosti duše" trebala bi izraziti čovjekov identitet između smrti i konačnog dovršenja, trebala bi izraziti da čovjek uvijek stoji pred Bogom i da stoga treba neizostavno doći pred Božje sudište. No crkveni oci u tome glavni naglasak stavljaju na Paruziju i uskrsnuće na koncu vremena; međustanje (stanje između pojedinačne smrti i konačnog uskrsnuća) pri tome se najčešće zamišlja u židovskim ili helenističkim predodžbama o "stanju čekanja" (posljednjeg suda, odnosno uskrsnuća); jedino mučenici, a onda i patrijarsi, proroci i ostali izraziti pojedinci sudjeluju već sada - prije završetka vremena - u konačnom zajedništvu s Kristom.

Ta "privremenost" međustanja trebala je izraziti i zajedničarstvo konačnog spasenja, ali je u isti mah trebala i odvratiti od gnostičkih predodžbi kako navodno u nebo putuje duša bez tijela.

e) U otačkoj teologiji nailazimo i na pitanje o sastavu uskrslog tijela: dok je Origen jako stavljao naglasak na "duhovno" tijelo (1 Kor 15,44), dotle su drugi autori - upravo protiv Origena - isticali i materijalni identitet tijela.

3.2.3.2 Uskrsnuće mrtvih i besmrtnost duše u shvaćanju vjere u srednjovjekovnoj Crkvi

a) Napetost između nade u blaženstvo duše odmah nakon smrti i očekivanja uskrsnuća tijela na koncu vremena tražila je daljnja razmišljanja.

Premda je neoplatonizam uočljivo utjecao na ranu skolastiku, ipak se čovjek shvaćao kao jedinstvo duše i tijela. To još više naglašava Toma Akvinski, za koga je duša "forma" tijela (usp. njegovu formulaciju - pod utjecajem Aristotela - "anima forma corporis"); to znači da duša i tijelo nisu dvije stvarnosti u čovjeku, nego da čovještvo postoji samo u životnom jedinstvu duša-tijelo. Zato je smrt nešto što pogađa svega čovjeka; duša je i nakon smrti upućena na tijelo, a njezino nadživljavanje smrti shvaća se kao uvjet uskrsnuća. Time je ujedno otvorena mogućnost za "biti s Kristom" već u "međustanju", prije Dana Gospodnjega.

b) Drugi je teološki problem bilo pitanje o tome kako će biti s uskrslim tijelom. Toma Akvinski je npr. smatrao da istost duše garantira istost tijela pa stoga nije potrebno spekulirati o istosti materije tijela.

c) O pitanju "međustanja", koje se je dugo tumačilo kao "stanje čekanja", izjasnilo se je izvanredno crkveno učiteljstvo u buli Benedikta XII "Benedictus Deus" od 29. I 1336: nasuprot mišljenju svoga prethodnika Ivana XXII, koji je bio obnovio otačku teoriju o "stanju čekanja", Benedikt XII iznosi kao obvezno vjersko učenje da bestjelesna duša odmah nakon smrti može biti potpuno blažena (usp. 1.1.2.2): "Duše svih svetih... jesu i bit će u nebu i u raju odmah nakon njihove smrti odnosno nakon čišćenja za one kojima to treba...i to još i prije ponovnog sjedinjenja sa svojim tijelima i prije sveopćeg suda", (DS 1000); kasnije se kaže da se to blaženstvo sastoji u izravnu gledanju Božje biti "licem u lice, bez posredstva ikakva stvorenja"; blaženicima se Božja bit pokazuje "otkriveno, jasno i očito"; osim toga, naglašeno je da će to izravno gledanje licem u lice "trajati bez prekida i smanjivanja sve do konačnog suda, a onda od konačnog suda svu vječnost".

To u obratnu smislu vrijedi i za čovjekovu sudbinu u paklu: "Po sveopćoj Božjoj odredbi, duše onih koji su umrli u zaista smrtnom grijehu odmah nakon smrti silaze u pakao..." (DS 1002).

Ta obvezna dogmatska definicija, koja je nezabludiva, trebala je jasno utvrditi da je puno blaženstvo, odnosno puno zajedništvo s Kristom moguće odmah nakon smrti i da se tomu možemo nadati; time je otklonjena hipoteza o "stanju čekanja" ili slične predodžbe. No ni u kom se slučaju ne smije smatrati da je time "definirana", npr., grčka antropologija; naime, crkveno se učiteljstvo poslužilo onda uobičajenim načinima izražavanja.

d) 5. Lateranski sabor (1512.-1517.) na svom se 8. zasjedanju od 19. 12. 1513. sučelio s padovanskim učenjakom Pietrom Pomponazzi-jem (1464.-1525.), koji je iznosio Aristotelov nauk o duši u smislu arapskoga i averoističkog tumačenja: nijekao je individualnost duše, a naučavao je i smrtnost duše. Nasuprot tom učenju Sabor je osudio naučavanje da je duša smrtna ili da je duša jedna te ista u svim ljudima (DS 1440).

No i o ovom saborskom izjašnjenju treba reći: ono nije službeno crkvena potvrda određene antropologije, nego zastupa da je u pojedinom čovjeku duša individualna i da je moguća temeljna nada onkraj smrti. O tome se odlučivalo, to je Sabor htio reći.

3.2.3.3 Besmrtnost duše i uskrsnuće tijela u tradicionalnoj teologiji

a) Dosadašnje je razlaganje pokazalo dug i tegoban put kojim su išle slike o nadi u onostranost. Iz raznoraznih razloga došlo je do "stapanja" grčkog i hebrejskog predodžbenog modela: ako je smrt dijeljenje duše i tijela, onda se duša vraća u Božji svijet, ide Kristu; no krajnje dovršenje čovjek postiže o uskrsnuću tijela na koncu vremena.

Budući da se smatralo da je zajedništvo s Kristom moguće odmah nakon smrti - odnosno nakon čišćenja - dogodilo se je da je u prvi plan sve više dolazila "besmrtnost duše", dok je očekivanje uskrsnuća gubilo važnost jer je to uskrsnuće kao neki "dodatak"; tä ono bitno zbilo se već odmah nakon smrti.

b) Tom je harmoničnom modelu teologija posljednjih godina postavila neka pitanja: jasno je pokazala različit smjer grčkog i biblijskog očekivanja budućnosti; postavljeno je jasno i pitanje: što zapravo znači uskrsnuće mrtvih? Na to se nadovezalo pitanje: da li nakon smrti uopće postoji neko stanje bestjelesne duše?...

3.2.4 Temeljni obrisi teologije uskrsnuća mrtvih

3.2.4.1 Što znači "uskrsnuće mrtvih"?

a) Uskrsnuće mrtvih nije nikakvo drugo stvaranje, nikakav povratak u neki način zemaljske egzistencije - možda uz neke poboljšane uvjete; uskrsnuće nije nikakva kemijska ili organološka tvorba.

Uskrsnuće mrtvih znači čovjekov život u "duhovnom" (pneumatskom) tijelu, znači život u konačnom zajedništvu s Bogom po Kristu u Duhu Svetom. "Cio čovjek sa svim svojim djelovanjem i svojom sudbinom smije se nadati dovršenju, cio čovjek, koji se utkao u svijet i društvo i koji se u slobodi u povijesti učinio onim što on konačno jest u času smrti". (Gisbert Greshake)

Tjelesnost je upravo ono "izvana", onaj životni odnos s okolinom i su-svijetom, što tvori čovjekovu bit; ta će tjelesnost biti proslavljena, otvorena za konačno zajedništvo s Bogom i ljudima.

U isti mah, uskrsnuće je mrtvih konačnost svake naše pojedine povijesti. "Naša će osoba tada biti naša očitovana povijest." (Eberhard Jüngel)

b) Na pravilno shvaćanje uskrsnuća mrtvih (u suprotnosti s grčkom predodžbom o nekoj besmrtnosti duše) spada i to da se uskrsnuće ne zbiva iz vlastite snage - na temelju neke nerazorive duše - nego na temelju Božjeg zahvata. Može se s J. Ratzinger-om govoriti o "dijaloškoj besmrtnosti":"Čovjek ne može sasvim nestati zbog toga što ga Bog poznaje i ljubi. Ako svaka ljubav hoće vječnost, Božja ljubav ne samo da to hoće nego to i čini i to ona jest."

c) I konačno, ne smije se previdjeti veliki povijesno-spasenjski obzor u kojemu je smješteno uskrsnuće: Isusovo uskrsnuće je omogućavanje i garancija uskrsnuća kršćana. Ulazak u Krista (po vjeri) je već ulazak u onaj "biti poznat" i "biti ljubljen" koji izvode besmrtnost i uskrsnuće.

3.2.4.2 Kada se događa uskrsnuće?

a) Za kršćane uskrsnuće je već počelo: život s Kristom, s Uskrslim započeo je u krštenju; taj se život stalno hrani u euharistiji koja je "lijek besmrtnosti" (Ignacije Antiohijski).

b) Novi zavjet, istina, uvijek govori o uskrsnuću u vezi s Jahvinim Danom, čime je jako naglašen svjetski i društveni značaj uskrsnuća; ali, u isti se mah u 2 Kor 5,1-10 i Fil 1,23 izričito govori o "biti s Kristom" nakon smrti pojedinca, iako se taj "biti s Kristom" ne naziva uskrsnuće, i to zato jer se u židovskim predodžbama "uskrsnuće" povezuje sa "svršetkom". No, sama "stvar" (sadržaj) koji se u odnosu na pojedinca izriče "uskrsnućem" izrečena je u oba navedena mjesta, a to je ono konačno "biti s Kristom."

c) Iz toga postaje razumljiva teza mnogih teologa da se uskrsnuće događa u (času) smrti, ali, jasno, ne u smislu "da se vidljivo tijelo preobrazuje; to se tijelo kao mrtav leš polaže u grob. Uskrsnuće tijela (njem.: Leib) nije uskrsnuće puti (njem.: Körper) ili leša, nego uskrsnuće znači da u smrti cio čovjek sa svojim konkretnim svijetom i poviješću dobiva od Boga novu budućnost." (G. Greshake)

d) Sveopće uskrsnuće koje dolazi do izražaja u svetopisamskim slikama može se u ovom novom poimanju očuvati na dva načina:

- U osnovi, može se upozoriti na to da čovjek sa svojim činima i propustima ostavlja u povijesti trajne i neopozive učinke. Tome ostaje povezan s poviješću čovječanstva. Ali vrijedi i obratno: mnogi čimbenici obilježavaju i određuju svaku osobnu povijest pojedinca, što zauvijek ulazi u konačnost povijesti pojedinca.

- Neki teolozi pokušavaju sveopće uskrsnuće mrtvih izraziti tezom da je uskrsnuće mrtvih dovršeno tek onda kada Kristovo Tijelo dosegne svoju puninu; to bi značilo da je vječni život zbilja koja još može rasti. Tako, npr., J. Ratzinger objašnjava "da će spas pojedinaca biti potpun tek kad se dovrši spasenje svega i svih izabranih, koji u nebu nisu nešto pored Krista nego s Njim jedan Krist". Ovomu se mišljenju može postaviti pitanje: koliko se može govoriti o "vremenu" i "rastu" s one strane smrti?

3.3 Sud i čišćenje u vezi sa smrću pojedinca

Dosadašnja razmišljanja o temi "nada preko smrti" ponajprije su se odnosila na kršćansko poimanje smrti (3.1); nakon toga bilo je govora o shvaćanju očekivanja s obzirom na budućnost koja su izricana "uskrsnućem mrtvih" i "besmrtnošću duše" (3.2).

Dvama rečenim problemima pridolazi još jedan krug pitanja koji se obično naziva "posebni sud" i "čistilište". Drugim riječima, radi se o konačnosti temeljnog opredjljenja čovjekove povijesti pred Bogom (3.3.2), ali i o sazrijevanju i raspoloživosti čovjeka na Boga upućenog u njegovom temeljnom opredjeljenju da bi taj čovjek postigao puno zajedništvo s Bogom (3.3.3). No, ta su se pitanja i gledanja eshatologije oblikovala postupno (3.3.1).

3.3.1 Teološko-povijesni obrisi razvoja

3.3.1.1 Sud u smrti odnosno neposredno nakon smrti?

Baš u kontekstu ove problematike postaje jasno da je eshatologija u svom povijesnom razvoju vrludala između židovske i helenističke tendencije. Eshatologija otaca pokušala je izići ususret jednoj i drugoj, kako smo pokazali osobito u 3.2.3.1.

a) S obzirom na pitanje o času suda, Justin Mučenik (+163/167.) i Irenej Lionski (+202.) govore npr. da kazne slijede odmah nakon smrti, ali pravi sud da se događa tek u času uskrsnuća na koncu vremena; čak će i demon tek onda biti konačno suđen. U svezi s Lk 16,22 s obzirom na umrle, koji inače čekaju uskrsnuće, većina otaca pretpostavlja da postoje dva odijeljena prostora: jedan je za grešnike, a drugi za pravednike; ovi posljednji počivaju u "krilu Abrahamovu". No to znači da pravednici nisu još ušli u nebo, iako se ubrzo govori o iznimkama: mučenici su, apostoli pa i patrijarsi istrgnuti iz "hada", iz "šeola" i već su ušli u "raj", dok ostali umrli i dalje - u različitim "prostorijama" - ostaju u nadu sve do uskrsnuća mrtvih.

Izgleda da Jeronim ne pretpostavlja da za pravednike postoje neke "prostori čekanja", jer je "Dan Gospodnji" ujedno i dan Paruzije, ali i dan smrti. Ipak on jasno naučava da će osuđeni i demoni konačno biti bačeni u pakao tek na svršetku vremena. I kod Augustina nailazimo na "stanja čekanja" u različitim prostorima; on odlaže gledanje Boga licem u lice za konac vremena.

b) Čini se da su u 6. st. odlučni korak učinili Cezarije iz Arles-a i Grgur Veliki: po njihovu mišljenju konačno gledanje Boga moguće je već nakon smrti. Taj je stupanj razvoja u kasnom srednjem vijeku prihvatio kao obvezno naučavanje Benedikt XII. svojom odlukom u buli "Benedictus Deus" iz 1336. god.: odmah nakon smrti moguće je puno zajedništvo s Bogom. Iz toga proizlazi da je "sud" nešto što se događa zajedno sa smrću, odnosno u času smrti.

3.3.1.2 Čišćenje nakon smrti

Vjersko uvjerenje o "čišćenju" oblikuje se nakon dugog razvitka. Polazna točka tog razvoja bila je liturgija mrtvih i praksa molitve za umrle.

a) Povod za razmišljanja u tom pravcu davala je 2. Knjiga o Makabejcima (usp. 2 Mak 12,42-45). Već u 2. st. poslije Krista nailazimo na kršćansku praksu prikazivanja Mise za pokojne.

S obzirom na privatnu molitvu za pokojne osobito je dojmljiv jedan odlomak iz izvješća o mučeništvu sv. Perpetue (202/203. god.): Perpetua se osjeća ponukanom da moli za svoga brata Dinokrata koji je umro kao dijete od 7 godina; u prvom viđenju vidjela je kako pati, a nekoliko dana kasnije imala je viđenje u kojem ga je vidjela spašenog i oslobođenog muka.

Iz 4. st. imamo svjedočanstva da se pri ukopu slavi euharistija za pokojne.

Činjenica da u istočnoj i zapadnoj Crkvi postoji liturgija za pokojne upućuje na to da se nakon smrti pojedinca događa nešto što treba još točnije opisati: neko čišćenje, spremanje za nebo, sazrijevanje, "odstranjivanje" grijehâ i manâ.

b) Još jedan povod za kasniji razrađeni nauk o čistilištu nalazi se u spekulacijama o "vatri": vatra je u eshatološkim tekstovima Biblije simbol suda (usp. Post 19,24; Izl 9,24; Lev 10,2; 2 Kr 1,10; Mt 3,10.12; 13,40; Iv 15,6), kazne (Mk 9,48; Mt 13,42.50; 18,8; Otk 14,10; 20,10) i čišćenja (Mudr 3,5s; 17,3; 1 Kor 3,10-15).

- U tom je pitanju u istočnocrkvenoj teologiji Origen postavio jasan naglasak: on tumači "vječni oganj" (Mt 25,41) kao oganj savjesti svakog pojedinca. To je prvi govor o čistiteljskom ognju; u isti je mah postavljeno pitanje o privremenosti paklenske kazne. Kapadočanski su oci u tome djelomično slijedili svog učitelja Origena, a i Ivan Zlatousti govori o ublaženju kazne vječne osude na koncu svijeta.

Usporedo s time brani se od napada molitva za pokojne i smatra se opravdanom, a da se djelotvornost molitve ne dovodi u vezu s vatrom (suda ili pakla); u "međustanju" mogu umrli iskusiti ta dobročinstva živih.

- Za latinsku je teologiju značajno da se u 4. st. tekst 1 Kor 3,10-15 tumači u smislu čistiteljske vatre. Augustin jasno zastupa mogućnost pomirbe i čišćenja nakon smrti, ali naglašava da molitve i žrtve mogu koristiti samo onima koji su svoj zemaljski život oblikovali u skladu sa zahtjevima vjere.

U zapadnoj je Crkvi i pokornička praksa pridonijela stvaranju tih predodžbi o mogućnosti čišćenja nakon smrti: osim grijehâ koji usmrćuju dušu postoje i grijesi koji je samo ranjavaju; ovi posljednji mogu se izbrisati nakon smrti zahvaljujući toj čistiteljskoj vatri. Ipak su se uvijek izricale opomene da ne bi netko - zbog mogućnosti čišćenja nakon smrti - olako uzeo dužnosti kršćanskog života. Pored toga, u starokršćanskoj pokorničkoj praksi (zbog "teških grijeha") udjeljivalo se pomirenje i onda kada iz nekih određenih razloga pokornik nije bio

u stanju izvršiti svu pokoru, a tako se postupalo stoga što se smatralo da će se ostatak pokore izvršiti kažnjavanjem u onostranosti.

3.3.1.3 Izjave crkvenog učiteljstva o čistilištu

a) Dok latinska teologija u srednjem vijeku jednodušno govori o ognju čistitelju nakon smrti i o kaznenom obilježju čistilišta, dotle je istočna Crkva ostala vjerna otačkom naučavanju o "međustanju": po tom shvaćanju konačna plaća i konačna kazna moguće su tek nakon Posljednjeg suda; u vrijeme "međustanja" mrtvima koriste molitve živih, ali se čišćenje ne događa zahvaljujući ognju čistitelju ni odrađivanjem kazne nego zahvaljujući Božjoj dobroti, milosti i smilovanju.

U različitim pokušajima ujedinjenja zapadne i istočne Crkve u kasnom srednjem vijeku uvijek se raspravljalo i o čistilištu.

Smjer je tih rasprava vidljiv u pismu koje je 6.3. 1254. papa Inocent IV. napisao biskupu iz Tusculum-a, Apostolskom legatu kod Grka; u pismu se za Ciparsku Crkvu tvrdi: "Kao što mi, po predaji i učenju otaca, to mjesto nazivamo čistilište (purgatorium) tako trebaju i oni odsada to mjesto nazivati istim imenom. Naime, u toj privremenoj vatri brišu se, doduše, grijesi, ali... samo maleni i neznatniji, od kojih i nakon smrti na nama nešto ostaje, iako su u vrijeme života bili otpušteni." (DS 838)

Na 2. Lionskom saboru (god. 1274.) opet su predmet rasprava bile te razlike između rimske i grčke Crkve. Sabor je na svom 4. zasjedanju izaslanike carigradskog cara obvezao na onu formulaciju vjere koju je već god. 1267. papa Klement IV. bio podastro caru Mihaelu Paleologu. Tu se o čistilištu kaže ovo:

> "Ali ako su oni (tj. svi koji su poslije krštenja upali u grijeh) s iskrenim kajanjem preminuli u ljubavi prije nego li su dospjeli donijeti plodove dostojne kajanja bilo za ono što su zlo učinili, bilo za propušteno dobro, njihove će se duše... očistiti nakon smrti po kaznama čistilišta; a za skidanje tih kazni koriste im molitve živih, tj. misne žrtve, molitve i milostinja te ostala pobožna djela koja vjernici čine jedni za druge u skladu s odredbama Crkve" (DS 856).

Taj je zaključak ponovljen u buli ujedinjenja s Grcima na Saboru u Firenci (6.7.1439.). U tom je tekstu bio ublažen izraz "čistilište", "vatra čistiteljica". Jasno je izraženo stajalište pravoslavlja da mrtvima koristi euharistijsko slavlje i molitve živih, ali je izrazom "kazna čišćenja" jasno ustvrđeno i latinsko stajalište.

b) Zloupotrebe s oprostima u korist "siromašnih duša" umrlih koji su u čistilištu bili jedan od izazovnih čimbenika za reformatorsko gibanje; kasnije je Luther izričito odbacio

naučavanje o čistilištu u čemu su razni motivi imali ulogu.

Stoga se je Sabor u Tridentu na svome 25. zasjedanju (god. 1563.) suočio i s tim spornim pitanjem:

> "Postoji čistilište, a dušama koje su u njemu pomažu molitve vjernika i osobito Bogu mio prinos oltara" (DS 1820.).

Nato Sabor opominje da se poučava samo "zdravi nauk o čistilištu"; ne treba se baviti "teškim i suptilnim pitanjima koja ne potiču na izgradnju i većinom ne povećavaju pobožnost" (DS 1820.).

c) Nakon gornjeg kratkog pregleda izjavâ učiteljstva o čistilištu postavlja se pitanje: što je kao obvezno izrečeno dogmatski u tom pitanju? Dvoje treba držati:

- Oni vjernici koji su umrli u miru s Bogom, ali kojih kršćansko sazrijevanje nije bilo dovršeno bit će, nakon smrti, podvrgnuti kazni čistiteljici.

- Molitva živih može tu "kaznu" ublažiti, odnosno pospješiti proces čišćenja.

U ovom kontekstu važno je znati i ono što se nije utvrdilo i naučavalo kao obvezno, a to je pitanje "vatre" čistilišta, pitanje mjesta i trajanja čistilišta, pitanje vrste i načina čišćenja.

3.3.2 Osobni, posebni sud

a) Govor o "osobnom" odnosno "posebnom" sudu u uskoj je svezi s govorom o smrti kao završetku čovjekove povijesti (usp. 3.1.3.1a), a tako i s govorom o mišljenju, koje se je sve više probijalo, da se odmah nakon smrti događa konačno blaženstvo (ili odbačenje) umrlih (usp. 3.2.3.2). U biti je time već rečeno što taj posebni sud znači: čovjekov je život konačno prosuđen time što je odmjerena "nagrada", odnosno "kazna".

Tu i tamo teolozi upućuju na to da taj sud treba shvaćati kao Božji sud, ali i kao sud samom sebi: posebni bi sud bio od Boga izazvan čin kojim čovjek prosuđuje samog sebe; čovjek vidi svoju prošlost "uzetu" u Božju sadašnjost te istinito i konačno prosuđuje svoj život.

b) Novija teologija pokušava dovesti u suodnos posebni sud, o kojem Biblija zapravo ne govori, i opći sud, koji spada u nezaobilazne elemente biblijskih eshatoloških iskaza.

Neki teolozi smatraju da se posebni i opći sud stapaju u jedno: naime, budući da u svijetu s onu stranu smrti nema nekog vremenskog slijeda, sud nakon smrti bio bi isto što i sud na kraju vremena.

S obzirom na izneseno mišljenje treba reći ovo: čak i ako se ne postavi pitanje s koliko se prava zastupa hipoteza o potpunoj "bezvremenosti" onostranosti, dobiva se dojam da u toj teoriji nije dovoljno istaknuto zajedništvo u okvirima ljudske povijesti, odnosno zajedničarska dimenzija spasenja i nade.

Zastupnici tzv. "hipoteze o odluci" (u času smrti) - usp. 3.1.3.1b - iznose ujedno i određeno shvaćanje osobnog suda: u smrti se čovjek odlučuje za ili protiv Krista. "Na taj je način odluka u času smrti ujedno sam sud. Svojim 'da' ili 'ne' čovjek neopozivo sudi sam sebe" (Ladislaus Boros).

3.3.3 "Čistilište" - čišćenje nakon smrti

3.3.3.1 Bit čišćenja nakon smrti

a) Biblija ne govori izričito o sudu odmah nakon smrti; ni za čistilište ne postoje izričiti biblijski dokazi. Tekstovi koji su se u tom smislu navodili u prošlosti (2 Mak 12,39-45; Mt 5,25sl; 12,31sl; 1 Kor 3,12sl) u najbolju ruku pokazuju u tom smjeru.

b) "čistilište" treba smatrati čistiteljskim susretom između još neočišćenog grešnika i Gospodina kao suca. Jedna je protežnica suda "susret grešnika s Kristovim 'plamenim okom' i 'plamenom nogom' (Otk 1,14 = Dn 10,6)" (Hans Urs von Balthasar).

c) Susret čovjeka s Bogom ima i "zastrašujući" aspekt (usp. Heb 10,31): čovjek postaje svjestan svoje krhkosti, svoje nedostojnosti, svoje tame, svoje grešnosti. "Zato iskustvo Boga, kako to pokazuju primjerni vjernici u Svetom pismu i kako su isto tako doživjeli nebrojeni ljudi nakon toga, uključuje i to da čovjek stoji pred Bogom kao pred ognjem koji razdire, ognjem koji čovjeka prožima, postavlja ga u pitanje i pročišćuje. Susret je s Bogom za grešnika uvijek, čak ponajprije sud" (G. Greshake).

d) Nastaje pitanje: što to u čovjeku treba očistiti? Naime, govorimo o čišćenju samo onih koji su svoj ovozemni život bili usmjerili na Boga i koji su umrli s "da" Bogu. No, treba reći da su i ti ljudi u času susreta s Bogom u smrti ipak još nedovršeni zbog grijeha, propusta i mana različitih vrsta; i takvi se osjećaju "zaostalim" u vršenju ljubavi prema Bogu i bližnjemu. K tome, i nakon otpuštenja grijeha u čovjeku ostaju ožiljci, kraste, "ostaci" grijeha i ranijih događaja, i to se dade tek polagano preurediti. Te "ostatke" već oproštenih grijeha tradicionalna teologija naziva "vremenske kazne za grijeh"; nije dakle riječ samo o kaznama koje su "izvana" nametnute nego o "nutarnjim" posljedicama naših neispravnih postupaka i vladanja. Stoga je čišćenje nakon smrti u tome da se dokine razdaljina između nedovršenosti naše

kršćanske egzistencije i, s druge strane, potpune požetosti ljubavlju prema Bogu i bližnjemu, koju traži puno zajedništvo s Bogom.

3.3.3.2 Socijalna dimenzija čišćenja nakon smrti

Kao kršćani živimo uzajamno povezani. U Kristovu Tijelu postoji duhovna solidarnost članova Tijela (usp. Rim 12; 1 Kor 12). Smrt ne razdire jedinstvo vjernika; "biti s drugim" i "biti jedan za drugoga" vrijedi i za umrle "u Kristu". Zato je Crkva od početka molila za pokojne, osobito u euharistiji (usp. 3.3.1.2a). Svojom molitvom Crkva sudjeluje u konačnom oblikovanju usnulih u Kristu. Socijalna dimenzija čišćenja nakon smrti sastoji se u tome "...da duše ne ispunjavaju svoju sudbinu izdvojeno i samo za sebe, nego u uskoj povezanosti s cijelim Kristovim Tijelom, potpomognute molitvama vjernika i svetaca" (Yves Congar).

3.3.3.3 Zaključne napomene

Ovo što smo ovdje rekli o čišćenju nakon smrti dostaje. Spekulacije o okolnostima toga čišćenja, o trajanju i mjestu mogle bi zasjeniti ono bitno: riječ o čišćenju u susretu s Kristom, a to se sazrijevanje događa u povezanosti sa svima koji su "u Kristu".

4. NADA S OBZIROM NA BUDUĆNOST SVIJETA I ČOVJEČANSTVA

Odsjek 3. pokušao je odgovoriti na pitanje o nadi onkraj smrti; no tu je bilo govora o nadi s obzirom na svakog pojedinog čovjeka i njegovu sudbinu nakon smrti.

Potrebno je i temeljito razmišljanje o odnosu individualne i kolektivne eshatologije (4.1). Zatim, pokušat ćemo opisati nadu u budućnost gledom na cilj te nade prema kojemu koračamo i kojemu se, kao pojedinci, možemo nadati odmah nakon smrti: to je nebo (4.2). Ali u isti mah ne smijemo ispustiti iz vida mogućnost konačnog čovjekova promašaja (4.3). Očekivanje konačne Budućnosti Biblija promatra u kontekstu Gospodinove Paruzije, odnosno općeg suda: tada će nastati novo nebo i nova zemlja (4.4). No takva nada ima posljedica i za nadu u ovom svijetu: apsolutna budućnost (tj. konačna, nakon koje više nema neke nove budućnosti) i unutarsvjetska budućnost (koju bismo mogli nazvati i relativnom, jer nakon nje uvijek dolazi nova budućnost) nisu tek jedna kraj druge, bez dodirnih točaka (4.5).

4.1 Nada u budućnost svijeta i nada pojedinog čovjeka u život nakon smrti

4.1.1 Problematika

a) Već je prije rečeno da su u povijesti bile dijaloški prisutne dvije tendencije (1.1): Biblija stavlja naglasak na zajedničarsku dimenziju "vječnog života", a time na ono što se ima dogoditi na kraju vremena. Dosljedno tome u Starom a ni u Novom zavjetu nije se jako izričito razmišljalo o situaciji pojedinog čovjeka nakon smrti; k tome u ranim spisima Novog zavjeta dolazi i očekivanje skore Kristove Paruzije; nadali su se dovršenju svega u skoro vrijeme pa je bilo suvišno zanimanje za individualnu eshatologiju.

Međutim, ubrzo su kršćani morali stupiti u dijalog s grčkom antropologijom, a i "izostanak skore Paruzije" nametnuo je mužnost da se nešto kaže o situaciji pojedinca nakon smrti; taj razvoj je u određenom smislu dovršen izjašnjenjem Benedikta XII (usp. 3.2.3.2c).

Dugo se vremena iz toga rađalo gledanje koje je htjelo sve to uskladiti, a to je sa sobom nosilo određeno sužavanje obiju stajališta: u nekom onostranom "tijeku vremena" događa se individualna eshatologija za dušu koja je odmah nakon smrti u nekom bestjelesnom stanju, dok će se na koncu vremena zajedno s uskrsnućem zbiti i dovršenje svega.

b) Ako rana Crkva naglasak jednoznačno stavlja na "kolektivnu" eshatologiju, za današnju se teologiju može reći da zastupa suprotni trend: smatra se da se sve događa već u času smrti (pojedinca). Pri tome je središnji problem pitanje o "vremenu" s onu stranu smrti: to je pitanje jasno došlo do izražaja u vezi s pitanjem o uskrsnuću mrtvih (usp. 3.2.4.2) i u vezi s pitanjem suodnosa osobnog (posebnog) i općeg suda (usp. 3.3.2b). Osim toga, mnogi teolozi misle da se čišćenje nakon smrti ne događa u nekom vremenskom trajanju, nego u događaju susreta s Kristom u smrti (3.3.3.1b).

4.1.2 Pitanje o vremenu s onu stranu smrti

a) U vezi s ovom problematikom ne smijemo zaboraviti da ljudi ne samo da su navezani na prostor i vrijeme nego da mogu misliti samo u kategorijama prostora i vremena, a to je velika poteškoća s obzirom na postavljeno pitanje.

b) U tom je kontekstu neosporno da za čovjeka sa smrću prestaje iskustvo zemaljskog vremena iako to ne znači da je čovjek u tom trenutku obdaren "vječnošću", koja je vlastita samo Bogu; naime, Božjom vječnost nije samo bez-početnost i bez-krajnost, nije samo bez-vremenost nego i najviša punina života u jednom trenutku, u vječnom "sada". Zbog toga treba reći da Božja

vječnost nije priopćiva. No, s druge strane, treba reći da ljudi nakon smrti žive izvan onog vremena kojim smo neizbježno prožeti u našem zemaljskom življenju.

Za razliku od ovozemnog vremena (tempus) i vječnosti (aeternitas), koja je svojstvena Bogu, srednjovjekovna je teologija način čovjekova postojanja nakon smrti nazivala "aevum", odnosno "aevitas".

c) Za čovjeka nakon njegove smrti ne postoji ovo naše sadašnje, fizikalno, mjerljivo vrijeme. Ipak je život nakon smrti konačno stanje čovjekova života i povijesti koji su se dogodili, jednom zauvijek, u slobodi, a to znači da i ta konačnost nakon smrti ima nešto s vremenom, bar po tome što su se čovjekov život i povijest dogodili u vremenu.

d) Osim toga, dinamika "vječnog života" s Bogom sastoji se ipak u tome da će to biti zajedništvo s neshvatljivim Bogom pa neće ni mrtvi u Kristu nikada dospjeti do kraja shvatiti i proniknuti Boga-Tajnu, jer će Bog biti uvijek novi i veći od svakog shvaćanja.

e) Iz upravo rečenog postaje jasnije da se ne nazire neko zadovoljavajuće rješenje u vezi s pitanjem o "vremenu" nakon smrti. S jedne strane, nemoguće je život nakon smrti jednostavno zamišljati u shemama ovog sadašnjeg vremena ili poistovjećivati individualnu i kolektivnu eshatologiju sa sudbinom duše (u času smrti) i sudbinom tijela (na kraju vremena), ali je, s druge strane, nemoguće čovjekov "vječni život" nakon smrti jednostavno poistovjećivati s Božjom vječnošću.

Istina leži negdje u sredini između te dvije skrajnosti, ali ju je gotovo nemoguće izreći jer i o stanju s one strane našeg sadašnjeg vremena možemo govoriti samo u predodžbama o sadašnjem vremenu...

4.2 Nebo kao konačno zajedništvo s Bogom po Kristu u Duhu Svetom

4.2.1 "Nebo" u biblijskoj objavi

Konačno se čovjekovo zajedništvo s Bogom u biblijskoj objavi ne izriče samo izrazom "nebo" nego u istom smjeru ide i smisao riječi "gledanje Boga".

4.2.1.1 Nebo kao zajedništvo s Bogom

a) Za Stari zavjet "nebo" je Božje prebivalište, Božje prijestolje. Neki izabrani ljudi mogu biti "odneseni u nebo" (Post 5,24; 2 Kr 2,11). No predodžba o nebu kao o "mjestu prebivanja blaženih" mogla je nastati tek onda kada je predodžba o općem buđenju mrtvih prevladala nad starijom predodžbom o šeolu (carstvu mrtvih) (usp. 3.1.2.1).

b) I Isusovi suvremenici izrazom "nebo" označuju Boga (usp. Mt 5,3.10; Lk 15,18; Iv 3,27). Tim je izrazom ujedno izrečena Božja transcedencija: Bog je onaj "koji jedini ima besmrtnost, prebiva u svjetlu nedostupnu, koga nitko od ljudi ne vidje niti ga vidjeti može" (1 Tim 6,16).

Nebo kao zajedništvo s neshvatljivim Bogom za umrle je u Kristu - blaženstvo. Ta je slava još skrivena (Kol 3,3), ali već se sada od kršćana zahtijeva da traže ono što je gore a ne zemaljsko (Kol 3,1-4); kršćani su već sada građani nebeskog kraljevstva (Fil 3,20), već sada imaju zdanje od Boga, dom vječni (2 Kor 5,1); dapače, s Kristom su kršćani već uskrsli i postavljeni u nebo (Ef 2,6).

4.2.1.2 Gledanje Boga

a) U Starom zavjetu Božja se onostranost i transedencija izražavala baš tvrdnjom da "čovjek ne može vidjeti Boga i ostati na životu" (Izl 33,20 ; 1 Kr 19,11-13; Iz 6,5). Kad je nastala predodžba o uskrsnuću mrtvih, počelo se očekivati da će blaženi gledati Boga.

b) Novi zavjet pojačava to očekivanje: u Kristu je Bog već na ovoj zemlji vidljiv (usp. Iv 12,45; 14,9) iako ovdje nije moguće izravno gledanje Boga (Iv 1,18; 1 Iv 4,12), jer mi "hodimo u vjeri a ne u gledanju" (2 Kor 5,7). Gledanje je Boga predmet nade: Mt 5,8. Konačno gledanje Boga bit će ne više "u ogledalu" i "u zagoneci" nego licem u lice (1 Kor 13,12).

Vrlo doimljivo govori o dovršenju 1. Ivanova poslanica: "... Znamo: kad se On očituje, bit ćemo njemu slični, jer vidjet ćemo ga kao što jest" (1 Iv 3,2). I Ivanovo Otkrivenje obilježava zajednica nebeskog Jeruzalema: "... i gledat će lice njegovo, a ime će im njegovo biti na čelima" (Otk 22,4).

To "biti-kod-Boga" omogućava nam Krist. Pa stoga "biti-u-nebu" znači biti s Kristom (Lk 23,43; 1 Sol 4,16sl; Fil 1,23).

4.2.2 "Nebo" - pokušaj sustavnog izričaja

Riječ "nebo" je teološka slika-riječ za konačno stanje spasenja čovjeka koji je po Kristu zauvijek s Bogom sjedinjen. Različite sastojnice toga stanja spašenosti mogu se (po J. Ratzingeru) izreći na ovaj način:

a) Kristološka sastojnica:

Nebo se temelji na činjenici da su u Kristu Bog i čovjek postali jedno: biti-u-nebu znači biti s proslavljenim Kristom.

Iz te temeljne odrednice mogu se izvesti sve ostale sastojnice nebeske spašenosti:

b) Teološka sastojnica:

Nebo kao postajanje jedno s Kristom je sudjelovanje na Kristovu trajnom prinošenju Ocu, tj. nebo je poklonstvo. Na to gibanje čovjeka sjedinjenog s Kristom prema Ocu odgovara uzvratno kretanje Božje ljubavi koja se daruje čovjeku.

U to je uključeno i ono što predaja naziva "gledanje Boga"; cio čovjek postaje prožet Božjom Slavom, koja čovjeka čini blaženim.

c) Antropološka sastojnica:

To što čovjek "ulazi" u Krista ne znači da gubi svoju posebnost; naime, nebo je vječna uzajamnost čovjekova "ja" i Božjega "ti". Stoga je blaženstvo svakoga čovjeka zadržalo i individualni pečat. "Naš je ograničeni život uzet u vječnost kao ograničen... po sudjelovanju u Božjem vlastitom životu. U njegov je život sakriven naš... Tada će naša osoba biti naša očitovana povijest." (E. Jüngel)

d) Ekleziološka sastojnica:

Ako se nebo bitno sastoji u povezanosti s Kristom, onda je time rečeno da je nebo nužno i "biti-sa-svim-drugima" koji tvore Tijelo Kristovo. Po tome je nebo po svojoj biti zajedništvo svetih. To također znači da se možemo nadati i daljnjem opstojanju međuljudskih odnosa.

"Svi će biti onakvi kakvi su bili - tada u Bogu okupljeni, a Bog sâm je život. Dakle ne može to biti neka muzejska zbirka. Spašena je prošlost više nego prošlost. Spašena je prošlost prošlost u Božjoj sadašnjosti; tu prošlost posadašnjuje i proslavljuje sam Bog... Prošlost će postati povijest koja govori, Bog će je učiniti poviješću koja pred Bogom govori. Tada ćemo biti očitovani u onome u čemu smo sebi i drugima bili skriveni... Tada ćemo spoznavati kako smo već sada od Boga spoznati" (E Jüngel).

e) Kozmička sastojnica:

Proslavljeni Krist nije "bezsvjetovan" nego je i dalje povezan sa svijetom. Nebo znači sudjelovanje na tom načinu Kristova postojanja. U konačnici, vjerska nada očekuje uključenje sve stvorene stvarnosti u blaženstvo novog neba i nove zemlje (usp. 4.4).

f) Eshatološka sastojnica:

Činjenica da Kristovo Tijelo nije dovršeno, uključuje i ovaj eshatološki aspekt neba: nebo će biti ispunjeno tek onda kada budu sabrani svi članovi Kristova Tijela. "Spasenje će pojedinca biti potpuno tek onda kada se dovrši spasenje svega i svih izabranika, koji nisu nešto što u nebu stoji uz Krista, nego

su s njim kao jedan nebeski Krist" (J. Ratzinger).

U vezi s tim gledištem ipak se treba sjetiti pitanja o "vremenu" nakon smrti, o čemu je već bila riječ (usp. 4.1).

4.3 Pakao kao vječna odijeljenost od Boga koji zove

"Pakao i nebo su, tako reći, imanentna logika samog čovjekova života, tj. apsolutno - bilo pozitivno bilo negativno - dovršenje čovjekova postojanja, onakva kakvo se već sada događa" (G. Greshake).

4.3.1 "Pakao" u biblijskoj objavi

a) Do pojma pakla u smislu mogućnosti konačne propasti i izgubljenosti moglo je doći tek onda kada je predodžba o uskrsnuću mrtvih potisnula predodžbu o carstvu mrtvih. Tako Dn 12,2 govori kako "će se probuditi mnogi... za sramotu, za vječnu gadost" (usp. i Iz 66,24). Time su se i prijašnje slike i pojmovi o carstvu mrtvih općenito počele upotrebljavati za "mjesto" gdje se nalaze zli:

- riječ "bezdan" (grčki: abyssos) u SZ-u označava svijet mrtvih (Ps 71,20), a u NZ-u zatvor demona (Lk 8,31; usp. Otk 9,2-11; 11,7; 17,8; 20,1-3).

- riječ "Podzemlje" ("had"; ova riječ odgovara hebr. riječi "Šeol") označava onu zemlju tame i tmine (Job 10,21sl) gdje se više ne hvali Bog (Ps 88,6). I u NZ-u "had" označava podzemni grad ili zamak (Mt 16,18), zatvor (1 Pt 3,19; Otk 20,7); u "hadu" borave duše mrtvih do uskrsnuća (Otk 2,27; Lk 16,23), u njemu su zauvijek dusi bezbožnika (1 Pt 3,19).

- "gehena" (odgovara hebr. riječi "Ben-hinnom") znači izvorno dolinu kod Jeruzalema koje su se ljudi gnušali zbog toga što su se ondje u ranijim vremenima žrtvovala djeca (2 Kr 16,3; 21,6). Kasnije se je ta dolina smatrala mjestom konačnog suda (Jr 7,32; 19,6), a tu će nakon suda počivati leševi idolopoklonika. "Crv njihov neće umrijeti i njihov se oganj neće ugasiti" (Iz 66,24). U NZ-u je gehena mjesto vječnog ognja (Mt 5,22; 13,42; 18,8sl), mjesto vječne kazne nakon posljednjeg suda (Mt 25,41; 23,15.33).

b) Unatoč utjecajima ondašnje apokaliptike, novozavjetni su spisatelji suzdržani u ocrtavanju i opisivanju pakla. Naime, njihovo je glavno nastojanje bilo navješćivanje Radosne vijesti pa se ozbiljnost poziva naglašavala i govorom o mogućnosti konačne propasti.

c) Za Novi zavjet ognjeni je pakao sadašnje i buduće mjesto sila zla (Mt 25,41; Lk 8,31; Otk 20,10.14).

Pakao kao vječno kazneno mjesto prijeti i onima koji nisu bili spremni na vjeru i obraćenje i onima koji su odbili Božje ponuđeno spasenje (Mt 5,29; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Mk 9,45-48; Lk 13,28). To se mjesto opisuje riječima Iz 66,24 "njihov crv ne umire i njihov se oganj ne gasi" (Mk 9,48). Matejevo se evanđelje izražava ovako: "...bit će izbačeni van u tamu; ondje će biti plač i škrgut zubâ" (Mt 8,12; usp. Mt 13,42.45; 22,13; 24,51; 25,30 ; Lk 13,28). Ivanovo Otkrivenje proširuje te slike predodžbom o ognjenom jezeru koje guta djavla i grešnike (Otk 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8).

d) I po Pavlovu shvaćanju odbačenje na posljednjem sudu za sobom povlači vječnu propast (1 Sol 5,3; usp. 2 Sol 1,9; Rim 9,22; Fil 3,19); odbačeni su izgubljeni (1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15; 4,3; usp. 2 Sol 1,9).

4.3.2 "Pakao" u kršćanskoj predaji

a) Rana Crkva razlikovala je Podzemlje (Šeol, had) kao carstvo mrtvih od "gehene" kao ognjenog pakla na koncu vremena za one koji će u Posljednji Dan biti osuđeni; do tog časa umrli ostaju zaključani u različitim "prostorijama".

U otačko je vrijeme osobito pitanje o vječnosti pakla postalo ozbiljan problem. Prvi je Klement Aleksandrijski zastupao vremensko ograničenje trajanja pakla. Veliki učitelj "apokatastaze" (konačne obnove svega stvorenja) bio je Origen: po njegovu mišljenju na koncu konca u stanje konačne blaženosti ući će i osuđeni i demoni "da bi Bog bio sve u svemu" (usp. 1 Kor 15,25-28). To je mišljenje osudila istočna Crkva na Carigradskoj sinodi god. 543 (DS 411); no još je prije to mišljenje bilo oslabljeno suprotnim učenjem Zlatoustog i Augustina.

b) Sabori u srednjem vijeku naglašavaju vječnost pakla:

4. Lateranski sabor (god. 1215.); 2. Lionski Sabor (god. 1274.) i Firentinski (god. 1442.).

I već više puta spomenuta bula Benedikta XII. izričito izjavljuje "da duše onih koji su umrli u zaista smrtnom grijehu, odmah nakon smrti silaze u pakao gdje su mučene paklenskim kaznama" (DS 1002). S obzirom na vrste paklenskih kazni Inocent III., u svome pismu biskupu Umbertu iz Arles-a (god. 1201.), navodi dvije, koje su se obično spominjale u teologiji: gubitak gledanja Boga i fizičke muke (DS 780).

4.3.3 "Pakao" u kršćanskoj Radosnoj poruci

Kršćani i teolozi uvijek su se bavili pitanjem kako se vječno odbačenje može pomiriti s Božjim milosrđem. Stoga je presudno važno pitanje u kojem se smislu o vječnom paklu govori unutar evanđeoske Radosne poruke.

a) Biblijski iskazi o paklu moraju se čitati ne kao prethodne reportaže o posljednjim događajima, nego kao uočavanje situacije u kojoj se nalazi čovjek u odnosu na evanđeoski poziv: odluka ima nepovratne posljedice pa ako čovjek odbije taj poziv, gubi se zauvijek. Biblijske slike o paklu (vatra, crv, tama...) uzete su iz apokaliptike: one govore o mogućnosti konačne propasti i udaljenosti od Boga na štetu svih dimenzija čovjekova postojanja.

b) Srednjovjekovna teologija govori o tome da je bitna paklena kazna "poena damni", tj. gubitak gledanja Boga; time se izriče da je takav čovjek odbio zajedništvo s Božjom ljubavi, koja se je pojavila u Kristu, i da je u toj odluci ustrajao sve do svoje smrti.

Na taj je način takav čovjek upao u konačnu prazninu i zatvorenost u sebe samoga daleko od Božje blizine koja ga oslobađa i koja mu daje smisao. A budući da punina neba bitno uključuje i zajedničarsku sastojnicu, odjeljenje od Boga označava i odijeljenost od međuljudskog komuniciranja, odijeljenost od uključenosti u dovršeno stvorenje. To je teologija htjela izraziti riječju "poena sensus", tj. muke pakla. Ta izgubljenost pogađa čovjeka u svim njegovim odnosima.

c) U tom se kontekstu ponovno postavlja pitanje vječnosti pakla. To se ne smije toliko shvaćati kao "kazna" koliko kao posljedica čovjekove slobodne odluke: Bog poštuje ljudsku slobodnu odluku, on nudi svoju ljubav; odbijanje - sve do u smrt - postiže neopozivost i konačnost ljudske odluke u smrti. Pakao nije kazna koju je Bog izmislio da bi se osvetio grešniku, nego se čovjek sam u svojoj konačnoj odluci protiv Boga od njega odijelio; Bog dopušta da čovjek bude ono što hoće - dopušta da se od njega odijeli.

d) Kad bi netko htio tvrditi da je pakao samo šifra za ozbiljnost propovijedanja, oslabio bi Isusovo navješćivanje u učenje Crkve. Ipak ostaje otvoreno pitanje koliko se zaista kod određenih ljudi ostvaruje ta zbiljska mogućnost propasti. Nemamo pravo za nekoga sigurno tvrditi da je propao, ali nemamo pravo ni sa sigurnošću zastupati neko sveopće pomirenje. "Trebamo neokrnjeno paralelno prihvaćati i tvrdnje da je Božja volja kadra spasiti sve ljude, otkupiti sve u Kristu, da se moramo nadati spasu svima, ali i tvrdnju da je zaista moguća vječna izgubljenost... Uz jasno isticanje pakla kao mogućnosti trajne okorjelosti u zlu mora ipak na isti način stajati ohrabrivanje na pouzdano predanje beskrajnom Božjem milosrđu" (K. Rahner).

4.4 Božji dolazak koji sve dovršava

4.4.1 Paruzija - Sud - Dovršenje u biblijskoj eshatologiji

4.4.1.1 Razvitak u Starom zavjetu (usp. 2.1)

a) U vrijeme nastupa proroka u 8. st. prije Krista izraelski je narod očekivao "Dan Jahvin" kao dan svjetlosti i spasenja za Izrael, a dan tame i propasti za Izraelove neprijatelje. Protiv te samodopadne svijesti Izraela nastupili su proroci u 8. st. (Am 5,14.18; Iz 2,12-22; 13,6; Jr 30,7; Ez 22,14; Joel 1,15): Jahvin će Dan biti sud nad svim narodima, ali i nad Izraelom. Stoga će Jahve ponovno uspostaviti povrijeđeno pravo; kaznit će Izraelov ponos, ali i ponos Izraelovih neprijatelja. Stoga je Dan Jahvin dan strahote i straha (Iz 2,17; Sef 1,14-18), a prate ga i kozmički znakovi (Iz 34,4; Joel 3,3sl).

b) No sud još nije završetak nego zaokret prema promjenjenom življenju u nekom novom nebu i novoj zemlji (Iz 65,17; 66, 12); očekuje se novi Savez (Jr 31,31-34), kraljevstvo mira koje će obuhvatiti sve narode (Iz 2,2ssl; Mih 4,1-4); neslućena plodnost upućuje na potpunu promjenu (usp. Iz 35,1-10), prestat će ratovi (usp. Iz 2,4), a bit će uništena i sama smrt (Iz 25,8; 26,19).

4.4.1.2 Očekivanje svršetka u Kristu (usp. 2.2)

a) Novi je zavjet prožet mišlju da se konačni Božji dolazak dogodio u Kristu iako još predstoji Dolazak u moći i slavi. O tom se danu govori kao o danu pohoda (1 Pt 2,12), kao o danu gnjeva (Rim 2,5), kao o danu suda (2 Pt 2,9), kao o danu Gospodinovu (1 Sol 5,2; 2 Sol 2,2); no u isti mah govori se o njemu kao o danu Gospodina Isusa (1 Kor 1,8), kao o danu Krista (Fil 1,6.10), kao o danu Sina Čovječjega (Lk 17,24ssl).

Konačni Kristov dolazak često se označava pojmom "paruzija" (Mt 24,3.17.37.39; 1 Kor 15,23; 1 Sol 2,19; 3,13; 4,15; 2 Sol 2,1.8sl; 2 Pt 1,16). Taj dolazak Gospodina na njegov Dan kršćani trebaju očekivati s pouzdanjem i strpljivošću (1 Sol 5,23; Jak 5,7sl; 2 Pt 3,4.12; 1 Iv 2,28). Riječ je "paruzija" u grčko-rimskom svijetu označavala službeni pojavak i dolazak vladara u službeni pohod.

Za novozavjetno gledanje je presudno važno da se sada "Jahvinim danom" smatra "Kristov dan".

b) I Novi zavjet gleda na Boga kao na suca živih i mrtvih (Otk 17,31; Rim 3,6; 1 Kor 4,4; 5,13; Heb 12,23; 1 Pt 4,5). Suđenje je ponovna uspostava pravednosti (Mt 12,18; 1 Pt 2,23) jer jedino Bog pozna čovječje srce (Heb 4,12sl). Taj sud na Dan Gospodnji predao je Bog svome Sinu (Iv 5,22-27; Otk 10,42; 2 Tim 4,1).

O "presudi" odlučuje djelotvorna ljubav prema bližnjemu (Mt 25,31-46; 1 Iv 3,14) i prihvaćanje Riječi navješćivanja (Iv 12,48; 2 Sol 2,12; usp. Mt 10,32sl; 11,20-24; Mk 8,38; Lk 9,26; 10,13-15). Ivan evanđelist međutim, svraća pažnju na to da je konačni sud sada već na djelu: Otac je Isusu predao sud (Iv 5,22.27) pa se odluka odnosno sud događa već u zauzimanju stava prema Kristu (Iv 3,17.18.21; 9,39; 12,31.47).

c) Pri (drugom) Kristovu dolasku završit će sadašnji svijet (Mt 24,29), bit će razoren (Mt 24,35; 2 Pt 3,7-12); to će biti "svršetak svijeta" (Mt 13,39; 24,3). Nastat će novi svijet (2 Pt 3,13; Otk 21,1). Cijelo stvorenje "čeka na to potpuno objavljenje sinova Božjih" (Rim 8,19-23).

4.4.2 Sustavne napomene o Božjem dolasku u Kristu koji će sve dovršiti

U ovom sklopu bit će dovoljno reći neke kratke napomene jer smo ova pitanja djelomično obradili već u sklopu pitanja o nadi onkraj smrti s obzirom na pojedinca (usp. 2.2; 3.3.2; 4.1).

a) Paruzija se naziva i "drugi dolazak" Isusa Krista; no ona nije "drugi dolazak" u smislu da se takav dolazak već nekada prije dogodio; a paruzija nije ni ponovni dolazak u smislu da će doći netko tko je sada odsutan. U osnovi se u Isusu Kristu, u njegovoj smrti i uskrsnuću, već dogodio svršetak; Božji dolazak u Isusu Kristu, dolazak koji sve ispunja i dovršava, već je prisutan. S Isusovim uskrsnućem započeo je proces koji je nepovratan, u kojemu ide dalje povijest spasenja pojedinca i čovječanstva; taj će proces u Paruziji dostići svoje dovršenje. To znači potpuno Gospodinovo objavljenje u moći i slavi, objavljenje Gospodina koji je bio sa svojima - skriven i nepoznat.

b) To konačno objavljenje je objavljenje Božje ljubavi, a time i suda "jer Bog sudi svijet činom ljubavi koja sa sobom vodi u dom sve što se uvesti dade" (K. Rahner).

c) Budući da je čovjek najtješnje isprepleten sa svijetom, u konačno čovjekovo spasenje bit će uključen i kozmos, odnosno ovaj svijet. U tom smislu govori Biblija o propasti ovoga svijeta, ali u isti čas govori i o "novom nebu i novoj zemlji". Nama nije moguće zamisliti konkretni oblik toga budućeg svijeta, kao što si ne možemo predočiti ni uskrsnuće mrtvih.

4.5. Apsolutna i unutarsvjetska budućnost

4.5.1 Problem

Kršćanska je eshatologija dugo vremena bila "bez-svjetna": unutarpovijesni nacrti budućnosti, s jedne strane, i (kršćanska) nada u konačni Božji dolazak, s druge strane, stajali su nepovezani jedni kraj drugoga.

a) Već su pitanja o nadi onkraj smrti s obzirom na pojedinca uputila na to da je ono buduće već prisutno u sadašnjemu. Ako je Krist uskrsnuće i život, onda već živi u uskrsloj egzistenciji onaj tko se Kristu vjerom priključio i u kome je ta vjera djelatna u ljubavi. Isto se tako već u ovom životu i u njegovim odlukama događa sud; u smrti postaje konačno ono usmjerenje koje je svaki pojedinac dao svome životu. Nebo kao zajedništvo s Bogom i s ljudima počinje svagdje gdje se ostvaruje uspjelo čovještvo, a pakao se pokazuje ondje gdje vladaju mržnja i nepomirenost.

b) Ali povrh toga postavlja se pitanje o odnosu onoga što ljudi stvaraju u ovom svijetu i kraljevstva Božjega. "Je li svijet koji čovjek stvara samo 'materijal' etičke prokušanosti koji po sebi ostaje ravnodušan i da li će svijet biti jednostavno odbačen kada dođe ono konačno Božjeg kraljevstva?" (K. Rahner).

4.5.2 Kršćanska nada u budućnost

a) Kristovo je uskrsnuće temelj i ugaoni kamen svake kršćanske nade. No time je ujedno rečeno da je tjelesni, uskrsli i spašeni čovjek sa svojim svjetskim i međuljudskim povezanostima cilj te nade. Stoga apsolutna nada ima vrlo mnogo veze s unutarsvjetskim očekivanjem.

b) Ali u isti mah treba reći da je Božje kraljevstvo, odnosno ono konačno što zaključuje povijest, Božji čin. Ta konačnost nije jednostavno završni stadij i završni doseg povijesti koju čovjek planira i ostvaruje. I drugi je vatikanski sabor naglasio da zemaljski napredak treba razlikovati od rasta Kristova kraljevstva (Pastoralna konstitucija "Radost i nada" br. 39).

c) Stiga je nada u apsolutnu budućnost uvijek i protest i kritika čisto unutarsvjetskih ideologija budućnosti.

"Baš kad mislimo da krećemo prema konačnoj idealnoj budućnosti ili da smo je čak dostigli, baš su tada potrebni novi izlazi i nadilaženje postignutoga; upravo je kriterij božanskosti Boga i čovječnosti čovjeka da taj čovjek uvijek ostane otvoren i sam sebi uskraćen... Makar ova negativna kritika, ova eshatološka zadrška kršćanske utopije gledom na budućnost bila tako siromašna po sadržaju, ona se, naspram svim postojećim odnosima i stanjima, uvijek iznova očituje kao kritička i kao nešto što kreće na put" (Dietrich Wiederkehr).

4.5.3 Kršćanska zauzetost u ovom svijetu

a) Nada u konačni dolazak kraljevstva Božjega ne smije kršćane odvratiti od zauzetosti za bolji i ljudskiji svijet. Naprotiv: budući da dovršenje očekuju od Boga, to je zauzetost za ovaj svijet ispunjavanje Božjeg naloga (usp. Pastoralna konstitucija "Radost i nada" br. 34,39,40).

b) To znači da je kršćanima zadano da svoju nadu izražavaju u strukturama svjetovnog života. Jer baš ljubav, pomirenje, strpljivost imaju trajno značenje. "Gdje se kršćani trude da posljednju budućnost nedovršeno i fragmentarno unesu u ovaj svijet, tu oni ne djeluju svojom snagom, nego je u njima djelatna sama nada koju nam daje Duh; tu je dakle snaga božanske nade" (G. Greshake).

A. Pitanje za ponavljanje gradiva

a) Koje temeljne dodirne točke između eshatologije i kristologije možete nabrojiti?

b) Kakve odnose vidite između biblijske poruke o uskrsnuću mrtvih i učenja o besmrtnosti duše?

c) Pokušajte objasniti vjerske izričaje o uskrsnuću mrtvih na temelju Pavlovih izričaja u 1 Kor 15!

d) Koje aspekte ima konačno zajedništvo čovjeka s Bogom, što nazivamo nebo?

e) Što znači izričaj "čišćenje nakon smrti"?

f) Da li je vječni pakao spojiv s Božjom ljubavi i milosrđem?

g) U kojem odnosu stoji unutarpovijesno očekivanje budućnosti i nada u budućnost od Boga konačno obećana?

B. LITERATURA

NADA U KONAČNO SAVRŠENO ISPUNJENJE: Dopisna teologija, 20. pismo, Izbor literature na str. 20; PETER MÜLLER-GOLDKUHLE HANSWERNFRIED MUTH. Dovršenje spasenja u Kristu: Dopisna teologija, 2. ciklus, 14. pismo, Izbor literature na str. 22.

Naslov izvornika: DOGMATIK, VII. kapitel: HOFFNUNG AUF VOLLENDUNG
Njemački izdavač: FERNKURS FÜR THEOLOGISCHE BILDUNG - WIEN
Prijevod: Dr. Aldo Starić, Zagreb
Lektura: Dr. Marijan Jerko Fućak, Zagreb
Hrvatski izdavač: Institut za teološku kulturu laika, Zagreb, Kaptol 31.
Odgovara: Marijan Jerko Fućak, Zagreb, Kaptol 9.

S A D R Ž A J

	Strana
1. OSNOVNI OBRISI KRŠĆANSKE ESHATOLOGIJE	1
1.1. Dogmatski i teološkopovijesni pregled	1
1.1.1 Eshatologija u starokršćansko doba	2
1.1.2 Eshatologija u srednjem vijeku	3
1.1.3 Novi vijek	3
1.1.4 Glavni smjerovi u suvremenoj eshatologiji	4
1.2. Načela za naš govor o nadi u dovršenje	5
1.2.1 Bog je u Isusu Kristu "posljednja stvar"	5
1.2.2 Eshatološki izričaji odnose se na budućnost	6
1.2.3 Eshatološki izričaji govore iz sadašnjosti spasenja	6
1.2.4 Eshatologija govori o dovršetku svega čovjeka u Kristu	6
1.2.5 Eshatologija mora uključiti ljudske nade o budućnosti	7
2. OČEKIVANJE BUDUĆNOSTI I POVIJEST SPASENJA	7
2.1. Izraelov put u budućnost koju Bog obećava	7
2.2. Isus Krist kao Božji konačni dolazak	8
2.2.1 Isus iz Nazareta i eshatološko očekivanje	8
2.2.2 Isusova smrt i uskrsnuće kao početak i kraj	10
2.2.3 Eshatologija u ranom kršćanstvu	11
3. NADA ONKRAJ SMRTI	12
3.1 Čovjek i njegova smrt	12
3.1.1 Ljudski život kao život-za-smrt	12
3.1.2 Umiranje i smrt u Bibliji	13
3.1.3 Osnovni obrisi "teologije smrti"	15
3.2. Izričaji nade: uskrsnuće mrtvih - besmrtnost duše	18
3.2.1 Biblijska poruka o uskrsnuću mrtvih	18

...

Strana

3.2.2 Antropološke pretpostavke i pozadina nade u uskrsnuće mrtvih 20

3.2.3 Preuzimanje učenja o besmrtnosti duše u kršćansko navještanje 22

3.2.4 Temeljni obrisi teologije uskrsnuća mrtvih 25

3.3. Sud i čišćenje u vezi sa smrću pojedinca 26

3.3.1 Teološko-povijesni obrisi razvoja 27

3.3.2 Osobni, posebni sud 30

3.3.3 "Čistilište" - čišćenje nakon smrti 31

4. NADA S OBZIROM NA BUDUĆNOST SVIJETA I ČOVJEČANSTVA .. 32

4.1 Nada u budućnost svijeta i nada pojedinog čovjeka u život nakon smrti 33

4.1.1 Problematika 33

4.1.2 Pitanje o vremenu s onu stranu smrti 33

4.2 Nebo kao konačno zajedništvo s Bogom po Kristu u Duhu Svetom 34

4.2.1 "Nebo" u biblijskoj objavi 34

4.2.2 "Nebo" - pokušaj sustavnog izričaja 35

4.3 Pakao kao vječna odijeljenost od Boga koji zove 37

4.3.1 "Pakao" u biblijskoj objavi 37

4.3.2 "Pakao" u kršćanskoj predaji 38

4.3.3 "Pakao" u kršćanskoj Radosnoj poruci 38

4.4 Božji dolazak koji sve dovršava 40

4.4.1 Paruzija - Sud - Dovršenje u biblijskoj eshatologiji 40

4.4.2 Sustavne napomene o Božjem dolasku u Kristu koji će sve dovršiti 41

4.5 Apsolutna i unutar - svjetska budućnost 41

4.5.1 Problem 41

4.5.2 Kršćanska nada u budućnost 42

4.5.3 Kršćanska zauzetost u ovom svijetu 42

Pitanja za ponavljanje gradiva 43

Literatura 43

Sadržaj 44